3 0081 008 758 850

Central Library
The Jean and Alexander Heard Library
Nashville, Tennessee

THE JEAN AND ALEXANDER HEARD LIBRARY
VANDERBILT UNIVERSITY

Date Due

DEMCO-293

RET'D: JUN 05 1967	10 NOV 67	MAR 09 1971
03 AUG '67	20 NOV 1971	
RET'D: 16 AUG '67 AUG 1 1 1967	06 DEC 1971	
25 AUG '67 AUG 28 1967		
11 SEP '67 RET'D: SEP 29 1967	DEC 10 1971 Ret'd. DEC 22 1971 DEC 23 1971	
OCT 13 1967		
OCT 29 1967		

CBB 6/20/88

IMMANUEL KANTS

WERKE

IMMANUEL KANTS WERKE

Immanuel Kant

IN GEMEINSCHAFT

MIT

HERMANN COHEN, ARTUR BUCHENAU,
OTTO BUEK, ALBERT GÖRLAND,
B. KELLERMANN, O. SCHÖNDÖRFFER

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST CASSIRER

BAND VII

VERLEGT BEI BRUNO CASSIRER
BERLIN

DIE METAPHYSIK DER SITTEN

DER STREIT DER FAKULTÄTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. BENZION KELLERMANN

VERLEGT BEI BRUNO CASSIRER

BERLIN 1922

JOINT UNIVERSITY
LIBRARIES
NASHVILLE, TENN.
Humanities

3.—5. TAUSEND

... 384811

Die

Metaphysik der Sitten

in zwei Teilen.

VCB2-10-60

Die

Metaphysik der Sitten

in zwei Teilen

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Königsberg
bey Friedrich Nicolovius
1797

Metaphysische Anfangsgründe

der

Rechtslehre

Von

Immanuel Kant.

Königsberg
bey Friedrich Nicolovius
1797

Vorrede

Auf die Kritik der praktischen Vernunft sollte das System, die Metaphysik der Sitten, folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und in eben solche für die Tugendlehre zerfällt (als ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft), wozu die hier folgende Einleitung die Form des Systems in beiden vorstellig und zum Teil anschaulich macht.

Die Rechtslehre als der erste Teil der Sittenlehre ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Einteilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müßte, um die Einteilung vollständig zu machen (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerlaßliche Forderung ist), Vollständigkeit der Einteilung des Empirischen aber unmöglich ist, und, wo sie versucht wird (wenigstens um ihr nahe zu kommen), solche Begriffe nicht als integrierende Teile in das System, sondern nur als Beispiele in die Anmerkungen kommen können: so wird der für den ersten Teil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck sein metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: weil in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann. Es wird daher hiemit, so wie mit den (früheren) metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum a priori entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungsfälle bezogen

werden, in zum Teil weitläuftige Anmerkungen zu bringen: weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte.

Ich kann dem so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl gar einer geflissenen, den Schein tiefer Einsicht affektierenden Undeutlichkeit im philosophischen Vortrage nicht besser zuvorkommen oder abhelfen, als daß ich, was Herr GARVE, ein Philosoph in der echten Bedeutung des Worts, jedem, vornehmlich dem philosophierenden Schriftsteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme und meinerseits diesen Anspruch bloß auf die Bedingung einschränke, ihm nur soweit Folge zu leisten, als es die Natur der Wissenschaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern ist.

Der weise Mann fordert (in seinem Werk, Vermischte Aufsätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll — zur Popularität (einer zur allgemeinen Mitteilung hinreichenden Versinnlichung) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Systems einer Kritik des Vernunftvermögens selbst und alles dessen, was nur durch dieser ihre Bestimmung beurkundet werden kann: weil es zur Unterscheidung des Sinnlichen in unserem Erkenntnis vom Übersinnlichen, dennoch aber der Vernunft Zustehenden gehört. Dieses kann nie populär werden, so wie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist an keine Popularität (Volkssprache) zu denken, sondern es muß auf scholastische Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, gedrungen werden (denn es ist Schulsprache): weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen.

Wenn aber Pedanten sich anmaßen, zum Publikum (auf Kanzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers (*logodaedalus*). Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen.

Es klingt arrogant, selbstsüchtig und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es

noch gar keine gegeben habe. — Um nun über diese scheinbare Anmaßung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr als eine Philosophie geben könne? Verschiedene Arten zu philosophieren und zu den ersten Vernunftprinzipien zurückzugehen, um darauf mit mehr oder weniger Glück ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es mußte viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein Verdienst hat, geben; aber da es doch, objektiv betrachtet, nur eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur ein wahres System derselben aus Prinzipien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophiert haben mag. So sagt der Moralist mit Recht: es gibt nur Eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch ein Prinzip verbindet; der Chymist: es gibt nur Eine Chemie (die nach LAVOISIER); der Arzneilehrer: es gibt nur Ein Prinzip zum System der Krankheitseinteilung (nach BROWN), ohne doch darum, weil das neue System alle andere ausschließt, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chemiker und Arzneilehrer) zu schmälern: weil ohne dieser ihre Entdeckungen, oder auch mißlungene Versuche wir zu jener Einheit des wahren Prinzips der ganzen Philosophie in einem System nicht gelangt wären. — Wenn also jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabrikat ankündigt, so ist es eben so viel, als ob er sagte: vor dieser Philosophie sei gar keine andere noch gewesen. Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselbe Gegenstände zweierlei wahre Philosophien gegeben haben, welches sich widerspricht. — Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so tut sie nichts anders, als was alle getan haben, tun werden, ja tun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit wäre der Vorwurf: daß ein diese Philosophie wesentlich unterscheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, sondern etwa einer anderen Philosophie (oder Mathematik) abgeborgt sei: dergleichen ist der Fund, den ein tübingscher Rezensent gemacht haben will, und der die Definition der Philosophie überhaupt angeht, welche der Verfasser der Kritik d. r. V. für sein eigenes,

nicht unerhebliches Produkt ausgibt, und die doch schon vor vielen Jahren von einem anderen fast mit denselben Ausdrücken gegeben worden sei.[1]) Ich überlasse es einem jeden, zu beurteilen, ob die Worte: *intellectualis quaedam constructio*, den Gedanken der Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung a priori hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden wird. Ich bin gewiß: HAUSEN selbst würde sich geweigert haben, diese Erklärung seines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anschauung a priori, und daß der Raum eine solche und nicht ein bloß der empirischen Anschauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinandersein des Mannigfaltigen außer einander sei (wie WOLFF ihn erklärt), würde ihn schon aus dem Grunde abgeschreckt haben, weil er sich hiemit in weit hinaussehende philosophische Untersuchungen verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe korrespondierende (empirische) Verzeichnung einer Linie, bei der bloß auf die Regel acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahiert wird; wie man es in der Geometrie auch an der Konstruktion der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachäffer derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik d. r. V. selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch außerhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Hr. NICOLAI tut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigentümlichen Felde, gleich als einer überall bloß versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urteil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen läßt sich über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen, als über den unkritischen Ignoranten (denn in der Tat kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik

[1]) Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen, Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734.

zu kehren, zur letzteren Klasse gezählt werden, ob er zwar nur willkürlich ignoriert, was er nicht aufkommen lassen will, weil es zu seiner älteren Schule nicht gehört). Wenn aber nach SHAFTESBURYS Behauptung es ein nicht zu verachtender Probierstein für die Wahrheit einer (vornehmlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das Belachen aushält, so müßte wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen zuletzt und so auch am besten zu lachen: wenn er die papierne Systeme derer, die eine lange Zeit das große Wort führten, nach einander einstürzen und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte: teils weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, teils auch weil die letzte (das öffentliche Recht betreffende) eben jetzt so vielen Diskussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, daß sie den Aufschub des entscheidenden Urteils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.

Die metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in kurzem liefern zu können.

Tafel
der Einteilung der Rechtslehre.

Erster Teil.

Das Privatrecht in Ansehung äußerer Gegenstände (Inbegrift derjenigen Gesetze, die keiner äußeren Bekanntmachung bedürfen).

Erstes Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben.

Zweites Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres zu erwerben.

Einteilung der äußeren Erwerbung.

Erster Abschnitt.
Vom Sachenrecht.

Zweiter Abschnitt.
Vom persönlichen Recht.

Dritter Abschnitt.
Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Episodischer Abschnitt.
Von der idealen Erwerbung.

Drittes Hauptstück.

Von der subjektiv-bedingten Erwerbung vor einer Gerichtsbarkeit.

Zweiter Teil.

Das öffentliche Recht (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen).

Erster Abschnitt.
Das Staatsrecht.

Zweiter Abschnitt.
Das Völkerrecht.

Dritter Abschnitt.
Das Weltbürgerrecht.

Einleitung
in die Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.

Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der bloßen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Objekt derselben existiere oder nicht), schon verknüpft ist. Auch geht zweitens nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das bloß Subjektive im Verhältnisse unserer Vorstellung und gar keine Beziehung auf ein Objekt zum möglichen Erkenntnisse desselben[1])

[1]) Man kann Sinnlichkeit durch das Subjektive unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Objekt, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelst derselben. Nun kann das Subjektive unserer Vorstellung entweder von der Art sein, daß es auch auf ein Objekt zum Erkenntnis desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im

nicht einmal dem Erkenntnisse unseres Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen außer der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjekts wegen anhängt (z. B. des Roten, des Süßen u. s. w.), doch auch als Erkenntnisstücke auf ein Objekt bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Roten und Süßen) schlechterdings nichts am Objekte, sondern lediglich Beziehung aufs Subjekt ausdrückt. Näher können Lust und Unlust für sich und zwar eben um des angeführten Grundes willen nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauch kennbar zu machen.

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so affiziert) notwendig verbunden ist, praktische Lust nennen: sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht notwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objekts der Vorstellung ist, sondern bloß an der Vorstellung allein haftet, bloß kontemplative Lust oder untätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letztern Art von Lust nennen wir Geschmack. Von diesem wird also in einer praktischen Philosophie nicht als von einem einheimischen Begriffe, sondern allenfalls nur episodisch die Rede sein. Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher diese Lust als Ursache notwendig vorhergehen muß, im engen Verstande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heißen, und weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) gültig zu sein geurteilt wird, Interesse heißt, so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung, dagegen wenn die Lust nur auf eine vorhergehende

---

zweiten Empfindung heißt) bezogen werden kann; in diesem Fall ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn. Oder das Subjektive der Vorstellung kann gar kein Erkenntnisstück werden: weil es bloß die Beziehung derselben aufs Subjekt und nichts zur Erkenntnis des Objekts Brauchbares enthält; und alsdann heißt diese Empfänglichkeit der Vorstellung Gefühl, welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellektuell sein) aufs Subjekt enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag.

Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellektuelle Lust und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht bloß auf reine Vernunftprinzipien gegründet, so müßte Empfindung mit Lust verbunden sein und so das Begehrungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein bloß reines Vernunftinteresse angenommen werden muß, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann, so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu sein, einer Neigung selbst zu dem, was nur Objekt einer intellektuellen Lust sein kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letztern Interesse sein würde, und die wir die sinnenfreie Neigung (*propensio intellectualis*) nennen könnten.

Noch ist die Konkupiszenz (das Gelüsten) von dem Begehren selbst als Anreiz zur Bestimmung desselben zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Akt des Begehrungsvermögens gediehene Gemütsbestimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu tun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Aktus desselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die Willkür, aber auch der bloße Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann. Die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde tierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch

Antriebe zwar affiziert, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkür, unangesehen dieser ihres Objekts, angewandt, kann sie als Vermögen der Prinzipien (und hier praktischer Prinzipien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen, und da die Maximen des Menschen aus subjektiven Ursachen mit jenen objektiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: im Raume sind nur die Gegenstände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äußerer als des inneren Sinnes: weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind und sofern insgesamt zum inneren Sinne gehören. Ebenso, mag die Freiheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkür betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkür überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein: obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Daß man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äußerer Sinne zu tun hat, Prinzipien a priori haben müsse, und daß es möglich, ja notwendig sei, ein System dieser Prinzipien unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Physik, voranzuschicken, ist an einem andern Orte bewiesen worden. Allein die letztere kann (wenigstens wenn es ihr darum zu tun ist, von ihren Sätzen den Irrtum abzuhalten) manches Prinzip auf das Zeugnis der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen a priori abgeleitet werden müßte, wie NEWTON das Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper auf einander als auf Erfahrung gegründet annahm und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chymiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinste Gesetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigene Kräfte gänzlich auf Erfahrung und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit so, daß sie in den mit ihnen angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrtums besorgen.

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als a priori gegründet und notwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze, ja die Begriffe und Urteile über uns selbst und unser Tun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich bloß von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letztern Quelle zum moralischen Grundsatze zu machen, so gerät man in Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrtümer.

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt sein, zum Behuf derselben sich nach Prinzipien a priori umzusehen. Denn so scheinbar es immer auch lauten mag: daß die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuß wahrer Freuden des Lebens gelangen könne, so ist doch alles, was man darüber

a priori lehrt, entweder tautologisch, oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlecht, zur Ruhe, zur Bewegung und (bei der Entwickelung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntnis u. dgl., können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln a priori ist hier im Grunde nichts, als durch Induktion zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit (*secundum principia generalia, non universalia*) noch dazu so kümmerlich ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besondern Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen und am Ende doch nur durch seinen oder anderer ihren Schaden klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen: bloß weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Tierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort Sitten ebenso wie das lateinische *mores* nur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenngleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde, auch nimmt sie keine Rücksicht auf den Vorteil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn ob sie zwar erlaubt, unsern Vorteil auf alle uns mögliche Art zu suchen, überdem auch sich, auf Erfahrungszeugnisse fußend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornehmlich wenn Klugheit dazu kommt, im Durchschnitte größere Vorteile, als von ihrer Übertretung wahrscheinlich versprechen kann, so beruht darauf doch nicht die Autorität ihrer Vorschriften als Gebote, sondern sie bedient sich derselben (als Ratschläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegenteil, um den Fehler einer parteiischen Wage in der praktischen Beurteilung vorher auszugleichen und alsdenn allererst dieser nach dem Gewicht der Gründe a priori einer reinen praktischen Vernunft den Ausschlag zu sichern.

Wenn daher ein System der Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen Metaphysik heißt, so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objekte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich, denn wie könnte er ohne Prinzipien a priori eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Prinzipien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will so viel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche, aber nur die subjektive, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muß: weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unechte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmäßig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sichere moralische Grundsätze übrig lassen, weder zum Leitfaden der Beurteilung, noch zur Disziplin des Gemüts in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft a priori gegeben werden muß.

Was aber die Obereinteilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und daß diese keine andere als die moralische Weltweisheit sein könne, betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urteilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Prinzipien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus gibt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Teile (neben ihrem theoretischen) keine technisch-, sondern bloß moralisch-praktische Lehre verstehen, und wenn die Fertigkeit der Willkür nach Freiheitsgesetzen im Gegensatze der Natur hier auch Kunst genannt werden sollte, so würde darunter eine solche Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem System der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir imstande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten.[1])

Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äußere Handlungen und diese entweder a priori durch bloße Vernunft, oder durch die Willkür eines andern vorschreiben) gehören zwei

[1]) Die Deduktion der Einteilung eines Systems: d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl als auch die Stetigkeit, daß nämlich der Übergang vom eingeteilten Begriffe zum Gliede der Einteilung in der ganzen Reihe der Untereinteilungen durch keinen Sprung (*divisio per saltum*) geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems. Auch was der oberste eingeteilte Begriff zu der Einteilung Recht oder Unrecht (*aut fas aut nefas*) sei, hat seine Bedenklichkeit. Es ist der Akt der freien Willkür überhaupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zu oberst anfangen, ohne inne zu werden, daß dieses schon Glieder einer Einteilung sind, dazu noch der eingeteilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann.

Stücke: erstlich ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objektiv als notwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht, zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjektiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein bloßes theoretisches Erkenntnis der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln, ist: durch das zweite wird die Verbindlichkeit so zu handeln mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjekte verbunden.

Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist juridisch. Man sieht in Ansehung der letzteren leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müsse, weil es eine Gesetzgebung, welche nötigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.

Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür des Handelnden sei, und da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber eben darum, weil die

ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschließt, welche Bestimmung durchaus nicht in die äußere Gesetzgebung einfließen muß, so kann die ethische Gesetzgebung keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Gesetzgebung beruhen, als Pflichten, in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus ist zu ersehen, daß alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage getane Anheischigmachung, wenn mich der andere Teil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse: allein sie nimmt das Gesetz (*pacta sunt servanda*) und die diesem korrespondierende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im *Ius* liegt die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei. Denn wäre das nicht und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht), so würde man die Leistung der Treue (gemäß seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Klasse setzen, welches durchaus nicht geschehen muß. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu tun, wo kein Zwang besorgt werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.

Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist, welche auch äußerlich sein kann. So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragsmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu tun, weil es Pflicht ist,

ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur innern Gesetzgebung gehörig. Also nicht als besondere Art von Pflicht (eine besondere Art Handlungen, zu denen man verbunden ist) — denn es ist in der Ethik sowohl als im Rechte eine äußere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle eine innere ist und keinen äußeren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob sie gleich äußere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äußeren Handlungen) sind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur innerlich sein kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre besondern Pflichten (z. B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung. So gibt es also zwar viele direkt-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen alle und insgesamt zu indirekt-ethischen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

(*Philosophia practica universalis.*)

Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transszendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntnis ausmacht und schlechterdings nicht für ein konstitutives, sondern lediglich als regulatives und zwar nur bloß negatives Prinzip der spekulativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauch derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweiset, die als Gesetze einer Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heißen, die in Ansehung unser, deren Willkür sinnlich affiziert und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, Imperativen (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperativen sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunst-Vorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen erlaubt oder unerlaubt, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber, oder ihr Gegenteil moralisch notwendig, d. i. verbindlich, sind, woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Übertretung zwar auch mit einer Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen Gefühls) verbunden ist, auf welche wir aber [weil sie nicht den Grund der praktischen Gesetze, sondern nur die subjektive Wirkung im Gemüt bei der Bestimmung unserer Willkür durch jene betreffen und (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objektiv, d. i. im Urteil der Vernunft, etwas hinzuzutun oder zu benehmen) nach Verschiedenheit der Subjekte verschieden sein kann] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Teilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung notwendig gemacht wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar die Notwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjekte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich notwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjektiv-zufällige Handlung notwendig macht, mithin das Subjekt als ein solches, was zur Übereinstimmung mit dieser Regel genötigt (nezessitiert) werden muß, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne,

sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar, als objektiv-notwendig denkt und notwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere praktische Lehre als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann. Alle andere Imperativen sind technisch und insgesamt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: daß sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann), als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.

Erlaubt ist eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heißt die Befugnis (*facultas moralis*). Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt (*illicitum*) sei.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht bloß praktische Notwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nötigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbot-Gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugnis) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Eine solche Handlung heißt sittlich-gleichgültig (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es solche gibt, ob dazu, daß es jemanden freistehe, etwas nach seinem Belieben zu tun oder zu lassen, außer dem Gebotgesetze (*lex praeceptiva, lex mandati*) und dem Verbotgesetze (*lex prohibitiva, lex vetiti*) noch ein Erlaubnisgesetz (*lex permissiva*) erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugnis nicht allemal eine gleichgültige Handlung (*adiaphoron*) betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sitt-

lichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.

Tat heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subjekt in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Akt als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese zusamt der Handlung selbst können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruhet.

Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseins bewußt zu werden), woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt. unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (*res corporalis*).

Recht oder unrecht (*rectum aut minus rectum*) überhaupt ist eine Tat, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (*factum licitum aut illicitum*) ist; die Pflicht selbst mag ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach sein, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige Tat heißt Übertretung (*reatus*).

Eine unvorsätzliche Übertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße Verschuldung (*culpa*). Eine vorsätzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie Übertretung sei, verbunden ist) heißt Verbrechen (*dolus*). Was nach äußeren Gesetzen recht ist, heißt gerecht (*iustum*), was es nicht ist, ungerecht (*iniustum*).

Ein Widerstreit der Pflichten (*collisio officiorum s. obligationum*) würde das Verhältnis derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Teil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich notwendig sein können, sondern wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln

nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber gar wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit (*rationes obligandi*), deren einer aber oder der andere zur Verpflichtung nicht zureichend ist (*rationes obligandi non obligantes*), in einem Subjekt und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*).

Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden), heißen positive Gesetze. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdenn aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugnis, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.

Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können.

Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann! — Deine Handlungen mußt du also zuerst nach ihrem subjektiven Grundsatze betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objektiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere.

Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung mit den großen und mannigfaltigen Folgerungen, die daraus gezogen werden

können, imgleichen das gebietende Ansehen, ohne daß es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muß freilich anfänglich befremden. Wenn man aber in dieser Verwunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die bloße Idee der Qualifikation einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen, belehrt wird: daß eben diese praktischen Gesetze (die moralischen) eine Eigenschaft der Willkür zuerst kund machen, auf die keine spekulative Vernunft weder aus Gründen a priori, noch durch irgend eine Erfahrung geraten hätte und wenn sie darauf geriet, ihre Möglichkeit theoretisch durch nichts dartun könnte, gleichwohl aber jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nämlich die Freiheit, unwidersprechlich dartun: so wird es weniger befremden, diese Gesetze gleich mathematischen Postulaten unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderen ihrer Ideen des Übersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muß. Die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmäßigkeit (*legalitas*) — die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit (*moralitas*) derselben. Maxime aber ist das subjektive Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objektiv gebietet (wie es handeln soll).

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. — Jede Maxime, die sich hiezu nicht qualifiziert, ist der Moral zuwider.

> Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden.
>
> Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Ver-

mögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (*libertas indifferentiae*) definiert werden — wie es wohl einige versucht haben, — obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genötigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür nötigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesens definiert werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenngleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Denn ein anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein anderes, ihn zum Erklärungsprinzip (des Begriffs der freien Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom *arbitrio bruto s. servo*) machen: weil das erstere nicht behauptet, daß das Merkmal notwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum zweiten erforderlich ist. — Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzutut, eine Bastarderklärung (*definitio hybrida*), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.

Gesetz (ein moralisch praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende (*imperans*) durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber (*legislator*) Er ist Ur-

heber (*autor*) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Fall würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein. Das Gesetz, was uns a priori und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.

Zurechnung (*imputatio*) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, die alsdann Tat (*factum*) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser Tat bei sich führt, eine rechtskräftige (*imputatio iudiciaria s. valida*), sonst aber nur eine beurteilende Zurechnung (*imputatio diiudicatoria*) sein würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugnis hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (*iudex s. forum*).

Was jemand pflichtmäßig mehr tut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist verdienstlich (*meritum*); was er nur gerade dem letzteren angemessen tut, ist Schuldigkeit (*debitum*); was er endlich weniger tut, als die letztere fordert, ist moralische Verschuldung (*demeritum*). Der rechtliche Effekt einer Verschuldung ist die Strafe (*poena*); der einer verdienstlichen Tat Belohnung (*praemium*) (vorausgesetzt daß sie, im Gesetz verheißen, die Bewegursache war); die Angemessenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effekt. — Die gütige Vergeltung (*remuneratio s. repensio benefica*) steht zur Tat in gar keinem Rechtsverhältnis.

Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung — imgleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen — können dem Subjekt nicht zugerechnet werden (*modus imputationis tollens*).

Die guten Folgen einer verdienstlichen — imgleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subjekt zugerechnet werden (*modus imputationis ponens*).

Subjektiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit (*imputabilitas*) der Handlungen nach der Größe der Hinder-

nisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hindernis (der Pflicht), desto mehr wird die gute Tat zum Verdienst angerechnet; z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Not rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhindernis, je größer das Hindernis aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Übertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemütszustand, ob das Subjekt die Tat im Affekt, oder mit ruhiger Überlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.

Einleitung
in die Rechtslehre.

§ A.
Was die Rechtslehre sei.

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (*Ius*). Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben oder Rechtsgelehrte (*Iurisconsultus*) heißt rechtserfahren (*Iurisperitus*), wenn er die äußern Gesetze auch äußerlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle, kennt, die auch wohl Rechtsklugheit (*Iurisprudentia*) werden kann, ohne beide zusammen aber bloße Rechtswissenschaft (*Iurisscientia*) bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntnis der natürlichen Rechtslehre (*Ius naturae*) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muß.

§ B.
Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgendeinem Lande die Gesetze zu irgendeiner Zeit wollen, verweisen will, ebenso in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: Was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sei (*quid sit iuris*), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben,

kann er noch wohl angeben: aber ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (*iustum et iniustum*) erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeitlang jene empirischen Prinzipien verläßt, die Quellen jener Urteile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in PHÄDRUS' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! daß er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moralische Begriff desselben) betrifft *erstlich* nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältnis der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfnis) des anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohltätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des anderen. *Drittens*, in diesem wechselseitigen Verhältnis der Willkür kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Objekt, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Ware, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vorteil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der *Form* im Verhältnis der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als *frei* betrachtet wird, und ob durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

§ C.

Allgemeines Prinzip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann."

Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. daß ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine äußere Handlung ihr nicht Eintrag tue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von andern auch tätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur, was recht sei, vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

§ D.

Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen

Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

§ E.

Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.

Dieser Satz will soviel sagen als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugnis dessen, der durch seine Willkür den andern verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objekte hat, was in Handlungen äußerlich ist, so ist das strikte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußern fordert; denn alsdenn ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze; aber die Willkür darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußet sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüte führen, daß ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der jedermann nötigt dieses zu tun, kann gar wohl mit jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen nach einem allgemeinen äußeren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei.

Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Prinzip

der allgemeinen Freiheit ist gleichsam die Konstruktion jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objekts nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Konstruktion des Begriffs entdecken können, so ist's nicht sowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Dieweil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein bloß formaler in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt: so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen a priori zum Behuf der Konstruktion des Rechtsbegriffs so viel möglich zu versorgen. — Das Rechte (*rectum*) wird als das Gerade teils dem Krummen, teils dem Schiefen entgegen gesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, daß es zwischen zweien gegebenen Punkten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstoßenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite als der andern hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abteilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern kann. — Aber ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, gibt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in EPIKURS *intermundia* hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Prinzipien nicht auf die festen Grundsätze der erstern Einfluß bekommen.

Anhang
zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht.

(*Ius aequivocum.*)

Mit jedem Recht in enger Bedeutung (*ius strictum*) ist die Befugnis zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im weiteren Sinne (*ius latum*), wo die Befugnis zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — Dieser wahren oder vorgeblichen Rechte sind nun zwei: die Billigkeit und das Notrecht; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite einen Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich darauf, daß es Fälle eines bezweifelten Rechts gibt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.

Die Billigkeit.

(*Aequitas.*)

Die Billigkeit (objektiv betrachtet) ist keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethische Pflicht anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fußt sich auf sein Recht, nur daß ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anspruche desselben genug getan werden könne. Der in einer auf gleiche Vorteile eingegangenen Maskopei dennoch mehr getan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Gesellschaft mehr fordern, als bloß zu gleichen Teilen mit ihnen

zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (strikten) Recht, weil, wenn man sich in seinem Fall einen Richter denkt, dieser keine bestimmte Angaben (*data*) hat, um, wie viel nach dem Kontrakt ihm zukomme, auszumachen, würde er mit seiner Forderung abzuweisen sein. Der Hausdiener, dem sein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schließung des Kontrakts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwert, aber ungleichem Geldwert sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen (eine stumme Gottheit, die nicht gehöret werden kann): weil nichts hierüber im Kontrakt bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann.

Hieraus folgt auch, daß ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schließe. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponieren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den andere in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angeflehet wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Rechte diesen Anspruch unter der Vorschützung, daß sie solchen auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.

Der Sinnspruch (*dictum*) der Billigkeit ist nun zwar: „Das strengste Recht ist das größte Unrecht“ (*summum ius summa iniuria*); aber diesem Übel ist auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil diese für das Gewissensgericht (*forum poli*) allein gehört, dagegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht (*forum soli*) gezogen werden muß.

II.

Das Notrecht.

(*Ius necessitatis.*)

Dieses vermeinte Recht soll eine Befugnis sein, im Fall der Gefahr des Verlusts meines eigenen Lebens einem anderen, der mir nichts zuleide tat, das Leben zu nehmen. Es fällt in die

Augen, daß hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten sein müsse — denn es ist hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme (*ius inculpatae tutelae*), die Rede, wo die Anempfehlung der Mäßigung (*moderamen*) nicht einmal zum Recht, sondern nur zur Ethik gehört, sondern von einer erlaubten Gewalttätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es ist klar: daß diese Behauptung nicht objektiv, nach dem, was ein Gesetz vorschreiben, sondern bloß subjektiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verstehen sei. Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennete, der im Schiffbruche, mit einem andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstieße, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohete Strafe könnte doch nicht größer sein, als die des Verlusts des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Übel, was noch ungewiß ist, (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch) kann die Furcht vor dem Übel, was gewiß ist, (nämlich dem Ersaufen) nicht überwiegen. Also ist die Tat der gewalttätigen Selbsterhaltung nicht etwa als unsträflich (*inculpabile*), sondern nur als unstrafbar (*impunibile*) zu beurteilen, und diese subjektive Straflosigkeit wird durch eine wunderliche Verwechselung von den Rechtslehrern für eine objektive (Gesetzmäßigkeit) gehalten.

Der Sinnspruch des Notrechts heißt: „Not hat kein Gebot (*necessitas non habet legem*)"; und gleichwohl kann es keine Not geben, welche, was unrecht ist, gesetzmäßig machte.

Man sieht: daß in beiden Rechtsbeurteilungen (nach dem Billigkeits- und dem Notrechte) die Doppelsinnigkeit (*aequivocatio*) aus der Verwechselung der objektiven mit den subjektiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was jemand für sich selbst mit gutem Grunde für recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden und, was er selbst an sich als unrecht beurteilen muß, von eben demselben Nachsicht erlangen kann: weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden.

Einteilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Einteilung sehr wohl nach dem ULPIAN machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten daraus zu entwickeln, oder hinein zu legen. Sie sind folgende:

1) Sei ein rechtlicher Mensch (*honeste vive*). Die rechtliche Ehrbarkeit (*honestas iuridica*) bestehet darin: im Verhältnis zu anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck." Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (*Lex iusti*).
2) Tue niemanden unrecht (*neminem laede*), und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit andern herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen (*Lex iuridica*).
3) Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit andern, in welcher jedem das Seine erhalten werden kann (*suum cuique tribue*). — Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „Gib jedem das Seine," würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann niemanden etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müßte sie so lauten: „Tritt in einen Zustand, worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann (*Lex iustitiae*).

Also sind obenstehende drei klassische Formeln zugleich Einteilungsprinzipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Prinzip der ersteren durch Subsumtion enthalten.

B.

Allgemeine Einteilung der Rechte.

1) Der Rechte, als systematischer Lehren in das Naturrecht, das auf lauter Prinzipien a priori beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.
2) Der Rechte als (moralischer) Vermögen andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (*titulum*), von denen die Obereinteilung die in das angeborne und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Akt jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Akt erfordert wird.

Das angeborne Mein und Dein kann auch das innere (*meum vel tuum internum*) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.

Das angeborne Recht ist nur ein einziges.

Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. — Die angeborne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen sein eigener Herr (*sui iuris*) zu sein, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen (*iusti*), weil er vor allem rechtlichen Akt keinem unrecht getan hat; endlich auch die Befugnis, das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist ihnen bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (*veriloquium aut falsiloquium*), weil es bloß auf

ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht[1]); — alle diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angebornen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.

Die Absicht, weswegen man eine solche Einteilung in das System des Naturrechts, (sofern es das angeborne angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung (*onus probandi*) obliege, entweder von einer bezweifelten Tat, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen spezifiziert wird) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Ansehung des angebornen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur ein Recht gibt, so wird diese Obereinteilung als aus zwei dem Inhalte nach äußerst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen und die Einteilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können.

---

[1]) Vorsätzlich, wenngleich bloß leichtsinnigerweise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge (*mendacium*) genannt zu werden, weil sie wenigstens sofern auch schaden kann, daß der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger anderen zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch tut, z. B. das falsche Vorgeben eines mit jemanden geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen (*falsiloquium dolosum*), und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet: weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem andern frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will, obgleich die gegründete Nachrede, daß dieser ein Mensch sei, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, daß die Grenzlinie, die hier das, was zum *Ius* gehört, von dem, was der Ethik anheimfällt, trennt, nur so eben zu unterscheiden ist.

Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt.

I.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten (*officia iuris*), d. i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten (*officia virtutis s. ethica*), für welche eine solche nicht möglich ist; — die letztern können aber darum nur keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirket werden (weil es ein innerer Akt des Gemüts ist); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subjekt sie sich zum Zweck macht.

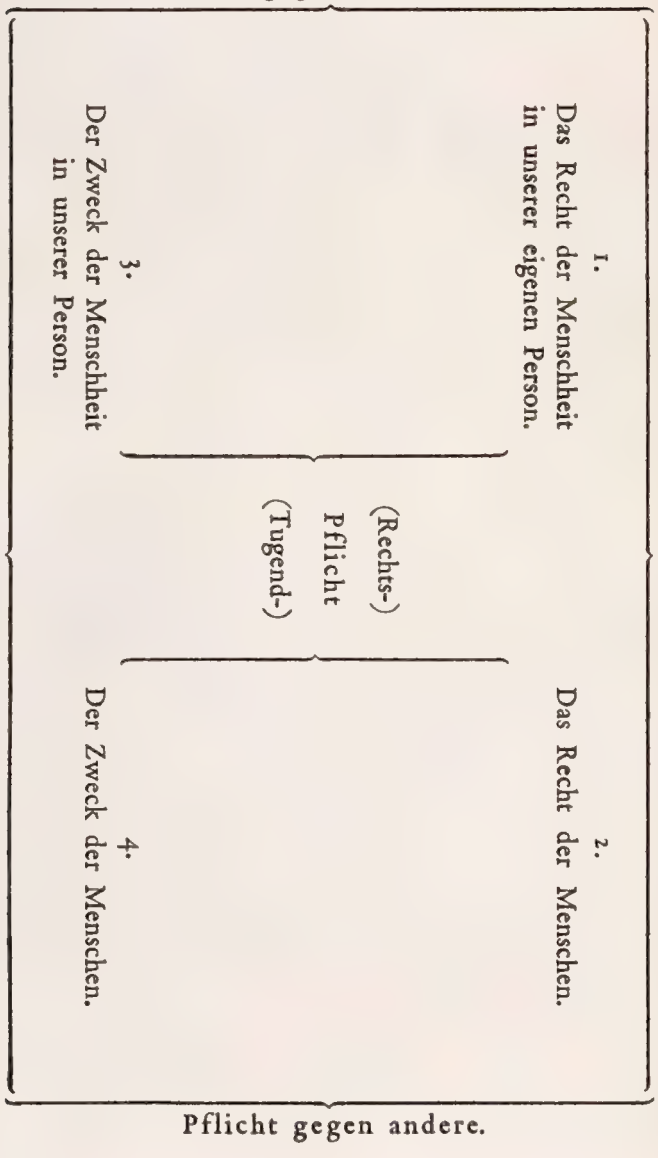
Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich vom CICERO) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. — Der Grund ist dieser: Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit (*homo noumenon*), vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von eben demselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subjekt, dem Menschen (*homo phaenomenon*), so werden Recht und Zweck, wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Einteilung geben.

Einteilung

nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht.



III.

Da die Subjekte, in Ansehung deren ein Verhältnis des Rechts zur Pflicht (es sei statthaft oder unstatthaft) gedacht wird, verschiedne Beziehungen zulassen: so wird auch in dieser Absicht eine Einteilung vorgenommen werden können.

Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.

Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben.

Vacat.

Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.

2.

Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.

Adest.

Denn es ist ein Verhältnis von Menschen zu Menschen.

3.

Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.

Vacat.

Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven).

4.

Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).

Vacat.

Nämlich in der bloßen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in Nr. 2 ein reales Verhältnis zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es nicht auch in Nr. 4 angetroffen wird, ist: weil es eine transszendente Pflicht sein würde, d. i. eine solche, der kein äußeres verpflichtendes Subjekt korrespondierend gegeben werden kann, mithin das Verhältnis in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganz leeren, sondern in Beziehung auf uns selbst und die Maximen

der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht fruchtbaren Begriff machen, worin denn auch unsere ganze immanente (ausführbare) Pflicht in diesem bloß gedachter Verhältnisse allein besteht.

Von der Einteilung der Moral, als eines Systems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.

Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Asketik.

Privatrecht. Öffentliches R.,

und so weiter, alles,

was nicht bloß die Materialien, sondern auch die architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphysischen Anfangsgründe die allgemeinen Prinzipien vollständig ausgespürt haben.

* * *

Die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht sein: deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt.

Der
Rechtslehre
Erster Teil.

Das Privatrecht.

Der allgemeinen Rechtslehre
Erster Teil.

Das Privatrecht
vom äußeren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.
Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben.

§ 1.

Das rechtlich Meine (*meum iuris*) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz.

Etwas Äußeres aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich annehmen darf, es sei möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädiert werden könne. — Also widerspricht es sich selbst, etwas Äußeres als das Seine zu haben, wenn der Begriff des Besitzes nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des intelligiblen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische, unter dem andern aber ein bloß rechtlicher Besitz ebendesselben Gegenstandes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist außer mir, kann aber entweder so viel bedeuten, als: er ist ein nur von mir (dem Subjekt) unterschiedener, oder auch ein in einer anderen

Stelle (*positus*) im Raum oder in der Zeit befindlicher Gegenstand. Nur in der ersteren Bedeutung genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empirischer heißen müssen. — Ein intelligibler Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz ohne Inhabung (*detentio*).

§ 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objektiv) herrenlos (*res nullius*) werden müßte, ist rechtswidrig.

Denn ein Gegenstand meiner Willkür ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen: so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch daß sie brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete und zur *res nullius* machte, obgleich die Willkür formaliter im Gebrauch der Sachen mit jedermanns äußeren Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmete. — Da nun die reine praktische Vernunft keine andere als formale Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt und also von der Materie der Willkür, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objekts, wenn es nur ein Gegenstand der Willkür ist, abstrahiert, so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst sein würde. — Ein Gegenstand meiner Willkür aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht (*potentia*) steht: wovon noch unterschieden werden muß, denselben Gegenstand in meiner Gewalt (*in potestatem meam redactum*) zu haben, welches nicht bloß ein Vermögen, sondern auch einen Akt der Willkür voraussetzt.

Um aber etwas bloß als Gegenstand meiner Willkür zu denken, ist hinreichend, mir bewußt zu sein, daß ich ihn in meiner Macht habe. — Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln.

Man kann dieses Postulat ein Erlaubnisgesetz (*lex permissiva*) der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugnis gibt, die wir aus bloßen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten: nämlich allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat a priori erweitert.

§ 3.

Im Besitze eines Gegenstandes muß derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben: so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädiert werden: weil, wenn diesen Gegenstand etwas außer ihm was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, affiziert, ihn selbst (das Subjekt) nicht affizieren und ihm unrecht tun könnte.

§ 4.

Exposition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein.

Der äußeren Gegenstände meiner Willkür können nur drei sein: 1) eine (körperliche) Sache außer mir; 2) die Willkür eines anderen zu einer bestimmten Tat (*praestatio*); 3) Der Zustand eines anderen in Verhältnis auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Kausalität und Gemeinschaft zwischen mir und äußeren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, außer wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in

einem anderen wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu sein behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe. Denn der, welcher mir im erstern Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äußeren Meinen lädieren, wenn ich nicht auch ohne Inhabung mich im Besitz des Gegenstandes zu sein behaupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkür des andern nicht mein nennen, wenn ich bloß sagen kann, sie sei mit seinem Versprechen zugleich (*pactum re initum*) in meinen Besitz gekommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkür des andern (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut (*obligatio activa*), und ich kann sie zu dem Meinen rechnen, aber nicht bloß, wenn ich das Versprochene (wie im ersten Falle) schon in meinem Besitz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch nicht besitze. Also muß ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besitze unabhängig, doch im Besitz dieses Gegenstandes zu sein denken können.

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besitz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) besitze, dennoch sagen kann, ich besitze sie durch meinen bloßen Willen, solange sie irgendwo oder irgendwenn existieren mithin bloß-

rechtlich; sie gehören also zu meiner Habe nur alsdann, wenn und sofern ich das letztere behaupten kann.

§ 5.

Definition des Begriffs des äußeren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche bloß zur Unterscheidung des Objekts von allen andern zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde sein: Das äußere Meine ist dasjenige außer mir, an dessen mir beliebigen Gebrauch mich zu hindern Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann) sein würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduktion desselben (der Erkenntnis der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: Das äußere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, ob ich gleich nicht im Besitz desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besitz des äußeren Gegenstandes muß ich sein, wenn der Gegenstand mein heißen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen affizierte, mich nicht zugleich affizieren, mithin auch nicht lädieren. Also muß zufolge des § 4 ein intelligibler Besitz (*possessio noumenon*) als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (Inhabung) ist alsdenn nur Besitz in der Erscheinung (*possessio phaenomenon*), obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transszendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretische Erkenntnis der Natur der Dinge und, wie weit sie reichen könne, hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der Freiheit zu tun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch bloß den reinen Verstand erkennbar sein, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen.

Eben darum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn bloß

rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellektueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn sein.

§ 6.

Deduktion des Begriffs des bloß rechtlichen Besitzes eines äußeren Gegenstandes (*possessio noumenon*).

Die Frage: wie ist ein äußeres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein bloß rechtlicher (intelligibler) Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein synthetischer Rechtssatz a priori möglich?

Alle Rechtssätze sind Sätze a priori, denn sie sind Vernunftgesetze (*dictamina rationis*). Der Rechtssatz a priori in Ansehung des empirischen Besitzes ist analytisch; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satz des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, daß nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung affiziert (z. B. mir den Apfel aus der Hand reißt), das innere Meine (meine Freiheit) affiziere und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmäßigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache außer mir nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes im Raum und Zeit (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer *possessio noumenon*) über jene einschränkende Bedingungen hinaus, und weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als notwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein statuiert, so ist er synthetisch, und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz a priori möglich sei.

Auf solche Weise ist z. B. die Besitzung eines absonderlichen Bodens ein Akt der Privatwillkür, ohne doch eigenmächtig zu sein. Der Besitzer fundiert sich auf dem angebornen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem a priori entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben

(weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden) und erwirbt durch die erste Besitzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem andern mit Recht (*iure*) widersteht, der ihn im Privatgebrauch desselben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande nicht von rechtswegen (*de iure*), weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existiert.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu jedermanns Gebrauch offen, angesehen oder dafür erklärt würde, so kann man doch nicht sagen, daß er es von Natur und ursprünglich, vor allem rechtlichen Akt, frei sei. Denn auch das wäre ein Verhältnis zu Sachen, nämlich dem Boden, der jedermann seinen Besitz verweigerte, sondern weil diese Freiheit des Bodens ein Verbot für jedermann sein würde sich desselben zu bedienen, wozu ein gemeinsamer Besitz desselben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht stattfinden kann. Ein Boden aber, der nur durch diesen frei sein kann, muß wirklich im Besitze aller derer (zusammen Verbundenen) sein, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben untersagen oder ihn suspendieren.

Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens und hiemit auch der Sachen auf demselben (*communio fundi originaria*) ist eine Idee, welche objektive (rechtlich praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen (*communio primaeva*) unterschieden, welche eine Erdichtung ist: weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den alle auf den Privatbesitz Verzicht getan, und ein jeder durch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes andern jenen in einen Gesamtbesitz verwandelt habe, und davon müßte uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und daß darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz (*possessio*) ist noch der Sitz (*sedes*), und von der Besitznehmung des Bodens in der Absicht ihn dereinst zu erwerben ist noch die Niederlassung, Ansiedelung (*incolatus*), unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjekts auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Akt, der auf die Besitznehmung folgen,

aber auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede: weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Beistimmung anderer abgeleiteter Besitz sein würde.

Der bloße physische Besitz (die Inhabung) des Bodens ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf andere ist er, als (soviel man weiß) erster Besitz, mit dem Gesetz der äußern Freiheit einstimmig und zugleich in dem ursprünglichen Gesamtbesitz enthalten, der a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören, eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund (*titulus possessionis*) für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: wohl dem, der im Besitz ist (*beati possidentes*)! weil niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die erste Besitznehmung als einen rechtlichen Grund zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fußen kann.

In einem theoretischen Grundsatze a priori müßte nämlich (zufolge der Kritik der reinen Vernunft) dem gegebenen Begriff eine Anschauung a priori untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugetan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren, und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und sagen zu können: ein jeder äußere Gegenstand der Willkür kann zu dem rechtlich Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur sofern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Besitz desselben zu sein.

Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduktion des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne", zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher das äußere Seine nur auf einen nichtphysischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit

des letzteren aber kann keinesweges für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung korrespondierend gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn wenn es notwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligibele Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich sein. — Es darf auch niemand befremden, daß die theoretischen Prinzipien des äußeren Mein und Dein sich im Intelligibelen verlieren und kein erweitertes Erkenntnis vorstellen: weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduktion seiner Möglichkeit fähig ist und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ), als einem Faktum derselben, geschlossen werden kann.

§ 7.

Anwendung des Prinzips der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein auf Gegenstände der Erfahrung.

Der Begriff eines bloß rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum- und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er praktische Realität, d. i. er muß auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntnis von jenen Bedingungen abhängig ist, anwendbar sein. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der letzteren, als des möglichen äußeren Mein und Dein, ist folgendes: Der Rechtsbegriff, der bloß in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjekte und auf den Begriff eines empirischen Besitzes, sondern muß zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt angewandt werden, so daß statt der Inhabung (*detentio*), als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahierende Begriff des Habens, und nur daß der Gegenstand als in meiner Gewalt (*in potestate mea positum esse*) sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Äußeren nicht das Dasein in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschließung und Annahme als in einer anderen Zeit wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen

Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, daß ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkür nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumiert werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellektuellen Verhältnis zum Gegenstande, sofern ich ihn in meiner Gewalt habe (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes), und er ist mein, weil mein zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetz der äußeren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin: daß abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkür die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die a priori die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze (*possessio noumenon*) als einer allgemeingeltenden Gesetzgebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „Dieser äußere Gegenstand ist mein," weil allen andern dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu haben, ist die bloß rechtliche Verbindung des Willens des Subjekts mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligibelen Besitzes. — Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äußere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding außer mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen andern Ort begeben habe, nur alsdenn betrifft es mein äußeres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muß entweder behaupten, es sei gar nicht möglich, etwas Äußeres als das Seine zu haben (welches dem Postulat § 2 widerstreitet), oder er verlangt, daß, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sei; welches

denn aber soviel sagt, als: ich solle an einem Orte sein und auch nicht sein, wodurch er sich selbst widerspricht.

Dieses kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Versprechen acceptiert habe; denn da wird meine Habe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, daß der Versprechende zu einer Zeit sagte: diese Sache soll dein sein, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht dein sein. Denn es hat mit solchen intellektuellen Verhältnissen die Bewandtnis, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Deklarationen seines Willens gesagt hätte: sie soll dein sein, und auch: sie soll nicht dein sein, was sich dann selbst widerspricht.

Eben dasselbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Besitzes einer Person, als zu der Habe des Subjekts gehörend (sein Weib, Kind, Knecht): daß nämlich diese häusliche Gemeinschaft und der wechselseitige Besitz des Zustandes aller Glieder derselben durch die Befugnis sich örtlich voneinander zu trennen nicht aufgehoben wird: weil es ein rechtliches Verhältnis ist, was sie verknüpft, und das äußere Mein und Dein hier ebenso wie in vorigen Fällen gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äußeren Mein und Dein wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genötigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Antithesis beide auf die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genötigt, zwischen dem Besitz als Erscheinung und dem bloß durch den Verstand denkbaren einen Unterschied zu machen.

Der Satz heißt: Es ist möglich, etwas Äußeres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin.

Der Gegensatz: Es ist nicht möglich, etwas Äußeres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin.

Auflösung: Beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besitz (*possessio phaenomenon*), der andere, wenn ich unter diesem Wort den reinen intelligibelen Besitz (*possessio noumenon*) verstehe. — Aber die Möglichkeit eines

intelligibelen Besitzes, mithin auch des äußeren Mein und Dein läßt sich nicht einsehen, sondern muß aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: daß diese ohne Anschauungen, selbst ohne einer a priori zu bedürfen, sich durch bloße, vom Gesetz der Freiheit berechtigte Weglassung empirischer Bedingungen erweitere und so synthetische Rechtssätze a priori aufstellen kann, deren Beweis (wie bald gezeigt werden soll) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.

§ 8.

Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die Tat) erkläre: ich will, daß etwas Äußeres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkür zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die niemand ohne diesen meinen rechtlichen Akt haben würde. In dieser Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntnis: jedem anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äußere Seine des anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Prinzip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Akts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reziprozität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch tun würde. Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin kollektiv allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicher-

heit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben.

Folgesatz: Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben: so muß es auch dem Subjekt erlaubt sein, jeden anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Objekt kommt, zu nötigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

§ 9.

Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äußeres Mein und Dein statthaben.

Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Prinzipien a priori abgeleitet werden kann) kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Prinzip in Kraft: „Der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben, lädiert mich"; denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von jemanden (dem es gesichert wird), schon voraus. Mithin muß vor der bürgerlichen Verfassung (oder von ihr abgesehen) ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden und zugleich ein Recht, jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nötigen, mit uns in eine Verfassung zusammen zu treten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein Besitz in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein peremtorischer Besitz sein würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subjekt bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einst-

weiligen Besitz stören wollen: weil der Wille aller anderen außer ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, bloß einseitig ist, mithin ebensowenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen daß der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen. — Mit einem Worte: die Art, etwas Äußeres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn durch Vereinigung mit dem Willen aller in einer öffentlichen Gesetzgebung zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung komparativ für einen rechtlichen.

Dieses Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: wohl dem, der im Besitz ist (*beati possidentes*) besteht nicht darin: daß, weil er die Präsumtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nötig habe, den Beweis zu führen, er besitze etwas rechtmäßig (denn das gilt nur im streitigen Rechte), sondern weil nach dem Postulat der praktischen Vernunft jedermann das Vermögen zukommt, einen äußeren Gegenstand seiner Willkür als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zustand ist, dessen Rechtmäßigkeit sich auf jenem Postulat durch einen Akt des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Besitz eines anderen von ebendemselben Gegenstande dawider ist, also vorläufig, nach dem Gesetz der äußeren Freiheit jedermann, der mit mir nicht in den Zustand einer öffentlich gesetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmaßung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes abzuhalten berechtigt, um dem Postulat der Vernunft gemäß eine Sache, die sonst praktisch vernichtet sein würde, seinem Gebrauch zu unterwerfen.

Zweites Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres zu erwerben.

§ 10.

Allgemeines Prinzip der äußeren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (*efficio*), daß etwas mein werde. — Ursprünglich mein ist dasjenige Äußere, was auch ohne einen rechtlichen Akt mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines anderen abgeleitet ist.

Nichts Äußeres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines anderen abzuleiten, erworben sein. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muß (durch einen äußeren rechtlichen Akt) erworben werden; obwohl der Besitz eines äußeren Gegenstandes ursprünglich und gemeinsam sein kann. Auch wenn man sich (problematisch) eine ursprüngliche Gemeinschaft (*communio mei et tui originaria*) denkt: so muß sie doch von der uranfänglichen (*communio primaeva*) unterschieden werden, welche als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet angenommen wird und nicht wie die erstere auf Prinzipien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann: wobei die letztere doch immer als erworben und abgeleitet (*communio derivativa*) gedacht werden müßte.

Das Prinzip der äußeren Erwerbung ist nun: Was ich (nach dem Gesetz der äußeren Freiheit) in meine Gewalt bringe, und wovon als Objekt meiner Willkür Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe: endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es solle mein sein, das ist mein.

Die Momente (*attendenda*) der ursprünglichen Erwerbung sind also: 1. die Apprehension eines Gegenstandes, der keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit anderer nach allgemeinen

Gesetzen widerstreiten würde. Diese Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkür im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist *possessio phaenomenon*. 2. Die Bezeichnung (*declaratio*) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Akts meiner Willkür jeden anderen davon abzuhalten. 3. Die Zueignung (*appropriatio*) als Akt eines äußerlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkür verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, beruht, d. i. daß der Besitz als ein bloß rechtlicher gültig (*possessio noumenon*) sei, gründet sich darauf: daß, da alle diese Aktus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen, und also in der Frage, was Rechtens ist, von den empirischen Bedingungen des Besitzes abstrahiert werden kann, der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, vom sensibelen auf den intelligibelen Besitz richtig geführt wird.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür heißt Bemächtigung (*occupatio*) und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (Substanzen) stattfinden. Wo nun eine solche stattfindet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem anderen, der sich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore potior iure*). Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkür; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen anderer abgeleitet sein. — Wie ein solcher Akt der Willkür, als jener ist, das Seine für jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die erste Erwerbung doch darum sofort nicht die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.

Einteilung
der Erwerbung des äußeren Mein und Dein.

1. Der Materie (dem Objekte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Substanz) oder die Leistung (Kausalität) eines anderen oder diese andere Person selbst, d. i. den Zustand derselben, sofern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen (das Kommerzium mit derselben).

2. Der Form (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein Sachenrecht (*ius reale*) oder persönliches Recht (*ius personale*) oder ein dinglich-persönliches Recht (*ius realiter personale*) des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer anderen Person als einer Sache.

3. Nach dem Rechtsgrunde (*titulus*) der Erwerbung; welches eigentlich kein besonderes Glied der Einteilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Akt einer einseitigen oder doppelseitigen oder allseitigen Willkür, wodurch etwas Äußeres (*facto, pacto, lege*) erworben wird.

Erster Abschnitt.
Vom Sachenrecht.

§ 11.
Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache (*ius reale, ius in re*), „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben", ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten und ihn (*per vindicationem*) nötigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen? Ist dieses äußere rechtliche Verhältnis meiner Willkür etwa ein unmittelbares Verhältnis zu einem körperlichen Dinge? So müßte derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich (obzwar nur auf dunkele Art) vorstellen: nämlich, weil dem Recht

auf einer Seite eine Pflicht auf der andern korrespondiert, daß die äußere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer verpflichtet bleibe, d. i. sich jedem anmaßlichen anderen Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius den fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältnis durch ein solches Bild zu versinnlichen und sich so auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: Das Recht in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen, oder gestifteten) Gesamtbesitze ich mit allen andern bin. Denn das letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, daß ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe (*ius contra quemlibet huius rei possessorem*), weil, ohne einen solchen Gesamtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von andern, die es sind, und die sie brauchen, lädiert werden könne. — Durch einseitige Willkür kann ich keinen andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür aller in einem Gesamtbesitz. Sonst müßte ich mir ein Recht in einer Sache so denken: als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten; welches eine ungereimte Vorstellungsart ist.

Unter dem Wort: Sachenrecht (*ius reale*) wird übrigens nicht bloß das Recht in einer Sache (*ius in re*), sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden. — Es ist aber klar, daß ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte: weil zwischen ihm als Person und allen anderen äußeren Dingen als Sachen es gar kein Verhältnis der Verbindlichkeit gibt. Es gibt also, eigentlich und buchstäblich verstanden auch kein (direktes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was jemanden gegen eine Person zukommt, die mit allen anderen (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist.

§ 12.

Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens sein.

Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird) ist in Ansehung alles Beweglichen auf demselben als Substanz, die Existenz des letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten, und so wie im theoretischen Sinne die Accidenzen nicht außerhalb der Substanz existieren können, so kann im praktischen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von jemanden sein, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.

Denn setzet, der Boden gehöre niemanden an: so werde ich jede bewegliche Sache, die sich auf ihm befindet, aus ihrem Platze stoßen können, um ihn selbst einzunehmen, bis sie sich gänzlich verliert, ohne daß der Freiheit irgend eines anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber desselben ist, dadurch Abbruch geschieht; alles aber, was zerstört werden kann, ein Baum, Haus u. s. w., ist (wenigstens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerstörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, so wird das Mein und Dein an jener nicht von der Substanz, sondern dem ihr Anhängenden verstanden, welches nicht die Sache selbst ist.

§ 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat der praktischen Vernunft (§ 2); das zweite auf folgenden Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz (*possessio*),

der vom Sitz (*sedes*) als einem willkürlichen, mithin erworbenen, dauernden Besitz unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besitz wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche als Kugelfläche: weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft miteinander kämen, diese also nicht eine notwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Akt derselben vorhergeht (von der Natur selbst konstituiert ist), ist ein ursprünglicher Gesamtbesitz (*communio possessionis originaria*), dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesamtbesitzes (*communio primaeva*), sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

§ 14.

Der rechtliche Akt dieser Erwerbung ist Bemächtigung (*occupatio*).

Die Besitznehmung (*apprehensio*), als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume (*possessionis physicae*), stimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Gesetz der äußeren Freiheit von jedermann (mithin a priori) zusammen, als unter der der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung (*prior apprehensio*), welche ein Akt der Willkür ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein bestimmter abgeteilter Platz auf Erden) solle mein sein, d. i. die Zueignung (*appropriatio*), kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig (*voluntas unilateralis s. propria*) sein. Die Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung (*occupatio*) geschehen. —

Die Möglichkeit auf solche Art zu erwerben, läßt sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe dartun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft.

Derselbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur sofern er in einem a priori vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkür aller, die in ein praktisches Verhältnis gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger, nicht zufällig, sondern a priori, mithin notwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Prinzip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich.

§ 15.

Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur provisorisch erworben werden.

Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjektiv zufällig ist, ist gleichwohl objektiv, d. i. als Pflicht, notwendig. Mithin gibt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen ist.

Der empirische Titel der Erwerbung war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der Erscheinung untergelegt werden kann, der einer intellektuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) korrespondieren muß, und die den Satz gründet: „Was ich nach Gesetzen der äußeren Freiheit in meine Gewalt bringe und will, es solle mein sein, das wird mein."

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines a priori vereinigten (notwendig zu vereinigenden) Willens aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) stillschweigend vorausgesetzt wird; denn

durch einseitigen Willen kann anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Konformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur provisorisch kann etwas Äußeres ursprünglich erworben werden. — Die peremtorische Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt.

Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen neben einander sein mögen, (also auch im Naturzustande) ein Prinzip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande heraus zu gehen und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann, zu treten.

Es ist die Frage: wie weit erstreckt sich die Befugnis der Besitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in seiner Gewalt zu haben, d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn verteidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach müßte also auch der Streit über das freie oder verschlossene Meer entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf niemand an der Küste eines Landes, das schon einem gewissen Staat zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der See holen u. dergl. — Ferner: ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung u. dergl.) zur Erwerbung desselben notwendig? Nein! denn da diese Formen (der Spezifizierung) nur Accidenzen sind, so machen sie kein Objekt eines unmittelbaren Besitzes aus und können zu dem des Subjekts nur gehören, sofern die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Bearbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung ankommt, nichts weiter als ein äußeres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen kann. — Ferner: darf man wohl jemanden in dem Akt seiner Besitznehmung hindern, so daß keiner von beiden

des Rechts der Priorität teilhaftig werde, und so der Boden immer als keinem angehörig frei bleibe? Gänzlich kann diese Hinderung nicht stattfinden, weil der andere, um dieses tun zu können, sich doch auch selbst auf irgend einem benachbarten Boden befinden muß, wo er also selbst behindert werden kann zu sein, mithin eine absolute Verhinderung ein Widerspruch wäre; aber respektiv auf einen gewissen (zwischenliegenden) Boden, diesen als neutral zur Scheidung zweier benachbarten unbenutzt liegen zu lassen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zusammen bestehen; aber alsdann gehört wirklich dieser Boden beiden gemeinschaftlich und ist nicht herrenlos (*res nullius*) eben darum, weil er von beiden dazu gebraucht wird, um sie von einander zu scheiden. — Ferner kann man auf einem Boden, davon kein Teil das Seine von jemanden ist, doch eine Sache als die seine haben? Ja, wie in der Mongolei jeder sein Gepäcke, was er hat, liegen lassen, oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem einzelnen zusteht; daß aber jemand eine bewegliche Sache auf dem Boden eines anderen als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich ist die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk oder den Ackerleuten, oder diese den Pflanzern u. dergl.? Allerdings; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des bloßen Beliebens (*res merae facultatis*).

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Natur noch der Zufall, sondern bloß unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volk bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht in der Absicht diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen (wie etwa die amerikanischen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer) befugt sein sollten, allenfalls mit Gewalt, oder (welches nicht viel besser ist) durch betrügerischen Kauf Kolonien zu errichten und so Eigentümer ihres Bodens zu

werden und ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz Gebrauch von unserer Überlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst (als die das Leere verabscheuet) so zu fordern scheint, und große Landstriche in anderen Weltteilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müßten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde. Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitism), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl als der Qualität des äußeren erwerblichen Objekts macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äußeren Erwerbung) unter allen zur schwersten sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Äußeren aber muß es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöset wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§ 16.

Exposition des Begriffs einer ursprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesamt-Besitz des Bodens der ganzen Erde (*communo fundi originaria*) mit dem ihnen von Natur zustehenden Willen (eines eden) denselben zu gebrauchen (*lex iusti*), der wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des einen gegen die des anderen allen Gebrauchs desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann (*lex iuridica*). Aber das austeilende Gesetz des Mein und Dein eines jeden am Boden kann nach dem Axiom der äußeren Freiheit nicht anders als aus einem ursprünglich und

a priori vereinigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Akt voraussetzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande hervorgehen (*lex iustitiae distributivae*), der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt. — In diesem Zustand aber, d. i. vor Gründung und doch in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äußeren Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens jedermann zu verbinden, den Akt der Besitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einseitig ist, als gültig anzuerkennen; mithin ist eine provisorische Erwerbung des Bodens mit allen ihren rechtlichen Folgen möglich.

Eine solche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes (*lex permissiva*) in Ansehung der Bestimmung der Grenzen des rechtlich-möglichen Besitzes für sich: weil sie vor dem rechtlichen Zustande vorhergeht und, als bloß dazu einleitend, noch nicht peremtorisch ist, welche Gunst sich aber nicht weiter erstreckt, als bis zur Einwilligung anderer (Teilnehmender) zu Errichtung des letzteren, bei dem Widerstande derselben aber in diesen (den bürgerlichen) zu treten, und so lange derselbe währt, allen Effekt einer rechtmäßigen Erwerbung bei sich führt, weil dieser Ausgang auf Pflicht gegründet ist.

§ 17.

Deduktion des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung.

Wir haben den Titel der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raums-Bedingungen eines äußeren Besitzes, die Erwerbungsart aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung (*apprehensio*), verbunden mit dem Willen, den äußeren Gegenstand als den seinen zu haben, gefunden. Nun ist noch nötig die Erwerbung selbst, d. i. das äußere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligibelen Besitz (*possessio noumenon*) des Gegenstandes, nach dem, was sein Begriff enthält, aus den Prinzipien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln.

Der Rechtsbegriff vom äußeren Mein und Dein, sofern es Substanz ist, kann, was das Wort außer mir betrifft, nicht einen anderen Ort, als wo ich bin, bedeuten· denn er ist ein

Vernunftbegriff; sondern, da unter diesem nur ein reiner Verstandesbegriff subsumiert werden kann, bloß etwas von mir Unterschiedenes und den eines nicht empirischen Besitzes (der gleichsam fortdauernden Apprehension), sondern nur den des in meiner Gewalt Habens (die Verknüpfung desselben mit mir als subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äußeren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist, bedeuten. Nun ist die Weglassung oder das Absehen (Abstraktion) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes als eines Verhältnisses der Person zu Gegenständen, die keine Verbindlichkeit haben, nichts anders als das Verhältnis einer Person zu Personen, diese alle durch den Willen der ersteren, sofern er dem Axiom der äußeren Freiheit, dem Postulat des Vermögens und der allgemeinen Gesetzgebung des a priori als vereinigt gedachten Willens gemäß ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches also der intelligibele Besitz derselben, d. i. der durchs bloße Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze) ein Sinnenobjekt ist.

Daß die erste Bearbeitung, Begrenzung, oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Accidens nicht einen Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (*accessorium sequitur suum principale*) aus dem Eigentum der Substanz gefolgert werden müsse, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den ersteren verloren hat, ist für sich selbst so klar, daß man jene so alte und noch weit und breit herrschende Meinung schwerlich einer anderen Ursache zuschreiben kann, als der ingeheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personifizieren und, gleich als ob jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem anderen als ihm zu Diensten zu stehen, unmittelbar gegen sie sich ein Recht zu denken; denn wahrscheinlicherweise würde man auch nicht so leichten Fußes über die natürliche Frage (von der oben schon Erwähnung geschehen) weggeglitten sein: „Wie ist ein Recht in einer Sache möglich?“ Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugnis der besonderen Willkür zum Gebrauch eines Objekts, sofern sie

als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Gesetz desselben zusammenstimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie sonst keines anderen sind, mir zu, ohne daß ich zu diesem Zweck eines besonderen rechtlichen Akts bedürfte (nicht *facto*, sondern *lege*); nämlich weil sie als der Substanz inhärierende Accidenzen betrachtet werden können (*iure rei meae*), wozu auch alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist, daß ein anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen Stoffes mit andern Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstoßenden Strombettes und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens u. s. w.). Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus (das Recht, noch an meinen Ufern zu fischen, oder Bernstein herauszubringen u. dergl.) ausdehnen lasse, muß nach ebendenselben Grundsätzen beurteilt werden. Soweit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff anderer zu sichern (z. B. so weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er zu meinem Besitz, und das Meer ist bis dahin geschlossen (*mare clausum*). Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See ist frei (*mare liberum*). Das Stranden aber, es sei der Menschen oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann als unvorsätzlich von dem Strandeigentümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden: weil es nicht Läsion (ja überhaupt kein Faktum) ist, und die Sache, die auf einen Boden geraten ist, der doch irgend einem angehört, nicht als *res nullius* behandelt werden kann. Ein Fluß dagegen kann, soweit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitz beider Ufer ist.

* * *

Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemanden ist, ist dessen Eigentum (*dominium*), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhärieren, über welche also der Eigentümer (*dominus*) nach Belieben verfügen kann (*ius disponendi de re sua*). Aber hieraus folgt von selbst: daß ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) sein könne, daher ein Mensch sein eigener Herr (*sui iuris*), aber nicht Eigentümer von sich selbst (*sui dominus*) (über sich nach Belieben disponieren zu können), geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punkt, der zum Recht der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum besseren Verständnis des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigentümer einer und derselben Sache geben ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur einem als das Seine zugehört, wenn von den sogenannten Miteigentümern (*condomini*) einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem anderen aber aller Gebrauch der Sache samt dem Besitz zukommt, jener also (*dominus directus*) diesen (*dominus utilis*) nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringiert, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitieren.

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht.

§ 18.

Der Besitz der Willkür eines anderen, als Vermögen sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen Tat zu bestimmen, (das äußere Mein und Dein in Ansehung der Kausalität eines anderen) ist ein Recht (dergleichen ich mehrere gegen ebendieselbe Person oder gegen andere haben kann): der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach welchen ich in diesem Besitz sein kann, das persönliche Recht, welches nur ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig sein (denn eine solche würde nicht dem Prinzip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkür mit der Freiheit von jedermann gemäß, mithin unrecht sein). Ebenso kann ich auch nicht durch rechtswidrige Tat eines anderen (*facto iniusto alterius*) erwerben, denn wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre, und ich von dem anderen mit Recht Genugtuung fordern kann, so wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich schon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die Tat eines anderen, zu der ich diesen nach Rechtsgesetzen bestimme, ist also jederzeit von dem Seinen des anderen abgeleitet, und diese Ableitung als rechtlicher Akt kann nicht durch diesen als einen negativen Akt, nämlich der Verlassung, oder einer auf das Seine geschehenen Verzichttuung (*per derelictionem aut renunciationem*), geschehen, denn dadurch wird nur das Seine eines oder des anderen aufgehoben, aber nichts erworben, — sondern allein durch Übertragung (*translatio*), welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des einen oder des anderen kommt, alsdann einer seinem Anteile an dieser Gemeinschaft entsagt, und so das Objekt durch Annahme desselben (mithin einen positiven Akt der Willkür) das Seine wird. — Die Übertragung seines Eigentums an einen anderen ist die Veräußerung. Der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des einen auf den anderen übergeht, ist der Vertrag.

§ 19.

In jedem Vertrage sind zwei vorbereitende und zwei konstituierende rechtliche Akte der Willkür; die beiden ersteren (die des Traktierens) sind das Angebot (*oblatio*) und die Billigung (*approbatio*) desselben; die beiden andern (nämlich des Abschließens) sind das Versprechen (*promissum*) und die Annehmung (*acceptatio*). — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Versprechen heißen, als wenn ich vorher urteile, das Angebotene (*oblatum*) sei etwas, was dem Promissar angenehm sein könne; welches durch die zwei erstern Deklarationen angezeigt, durch diese allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den besonderen Willen des Promittenten, noch den des Promissars (als Acceptanten) geht das Seine des ersteren zu dem letzteren über, sondern nur durch den vereinigten Willen beider, mithin sofern beider Wille zugleich deklariert wird. Nun ist dies aber durch empirische Aktus der Deklaration, die einander notwendig in der Zeit folgen müssen und niemals zugleich sind, unmöglich. Denn wenn ich versprochen habe und der andere nun acceptieren will, so kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch sein mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; so wie anderseits der Acceptant eben darum an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf. — Die äußern Förmlichkeiten (*solennia*) bei Schließung des Vertrags [der Handschlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Personen angefaßten Strohhalms (*stipula*)] und alle hin und her geschehene Bestätigungen seiner vorherigen Erklärung beweisen vielmehr die Verlegenheit der Paziszenten, wie und auf welche Art sie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke zugleich existierend vorstellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt: weil es immer nur in der Zeit einander folgende Aktus sind, wo, wenn der eine Akt ist, der andere entweder noch nicht, oder nicht mehr ist.

Aber die transszendentale Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äußeren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Willkür eines anderen (und so wechselseitig), als Bestimmungsgrund desselben zu einer Tat, zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkür eines jeden von beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingung der Apprehension, gedacht, wo beide rechtliche Akte immer nur auf einander folgen: weil jenes Verhältnis (als ein rechtliches) rein intellektuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibeler (*possessio noumenon*) nach Freiheitsbegriffen mit Abstraktion von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Akte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als *pactum re initum*) aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird) und der Gegenstand (*promissum*) durch Weglassung der

empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Daß dieses die wahre und einzig mögliche Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sei, wird durch die mühselige und doch immer vergebliche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. MOSES MENDELSSOHNS in seinem „Jerusalem") zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: warum soll ich mein Versprechen halten? Denn daß ich es soll, begreift ein jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; ebenso wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen, als die dritte (ein synthetischer; beide aber a priori). Es ist ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahierenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraktion von jenen Bedingungen, ohne daß dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; so wie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äußeren Sache war.

§ 20.

Was ist aber das Äußere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Kausalität der Willkür des anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äußere Sache, sondern eine Tat desselben, dadurch jene Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines anderen (nicht das Versprochene), und doch kommt etwas zu meiner äußeren Habe hinzu; ich bin vermögender (*locupletior*) geworden durch Erwerbung einer aktiven Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des anderen. — Dieses mein Recht aber ist nur ein persönliches, nämlich gegen eine bestimmte physische Person, und zwar auf ihre Kau-

salität (ihre Willkür) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein Sachenrecht gegen diejenige moralische Person, welche nichts anders als die Idee der a priori vereinigten Willkür aller ist, und wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Besitzer derselben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache besteht.

Die Übertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stetigkeit (*lex continui*), d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während diesem Akt keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besitzer hat (*res vacua*), folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stetigkeit aber bringt es mit sich, daß nicht eines von beiden (*promittentis et acceptantis*) besonderer, sondern ihr vereinigter Wille derjenige ist, welcher das Meine auf den anderen überträgt; also nicht auf die Art: daß der Versprechende zuerst seinen Besitz zum Vorteil des anderen verläßt (*derelinquit*), oder seinem Recht entsagt (*renunciat*), und der andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Akt, in welchem der Gegenstand einen Augenblick beiden zusammen angehört, so wie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§ 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung (*acceptatio*) des Versprechens, sondern nur durch Übergabe (*traditio*) des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, kann jene nicht anders errichtet werden, als durch einen Akt, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird, d. i. durch die Übergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem einen zu dem anderen noch nicht übergegangen, folglich von diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus

einem Vertrage nur ein persönliches und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Übergabe folgt (*pactum re initum*), schließt alle Zwischenzeit zwischen der Schließung und Vollziehung aus und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden Akts, wodurch das Seine des einen auf den anderen übertragen wird. Aber wenn zwischen jenen beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Übergabe bewilligt ist, frägt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden und das Recht des letzteren ein Recht in der Sache sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Übergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die bloße Acceptation nur ein persönliches sei und allererst durch die Übergabe ein Recht in der Sache werde. — Daß es sich hiemit wirklich so, wie das letztere besagt, verhalte, erhellet aus nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schließe und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein (*vi pacti re initi*), und mein Recht ist ein Recht in der Sache; lasse ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischem Besitz (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (*apprehensio*), mithin vor dem Wechsel des Besitzes sein solle: so ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nämlich den Verkäufer, von ihm in den Besitz gesetzt zu werden (*poscendi traditionem*), als subjektive Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben, d. i. mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens (*praestatio*), mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Übergabe (als *pactum re initum*) enthält, mithin eine Zeit zwischen dem Abschluß desselben und der Besitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieser Zeit nicht anders zum Besitz gelangen, als dadurch, daß ich einen besonderen rechtlichen, nämlich einen Besitzakt (*actum possessorium*) ausübe, der einen besonderen Vertrag ausmacht, und dieser ist: daß ich

sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn daß dieser eine Sache zum Gebrauche eines anderen auf eigene Gefahr in seine Gewahrsame nehmen werde, versteht sich nicht von selbst, sondern dazu gehört ein besonderer Vertrag, nach welchem der Veräußerer seiner Sache innerhalb der bestimmten Zeit noch immer Eigentümer bleibt (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muß), der Erwerbende aber nur dann, wann er über diese Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angesehen werden kann, als sei sie ihm überliefert. Vor diesem Besitzakt ist also alles durch den Vertrag Erworbene nur ein persönliches Recht, und der Promissar kann eine äußere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§ 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche, und das Verhältnis in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluß (der Person des einen auf das andere) nach dem Prinzip der äußeren Freiheit (Kausalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heißt. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige Tat (*facto*), noch durch bloßen Vertrag (*pacto*), sondern durchs Gesetz (*lege*), welches, weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinaus liegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muß, welches ein natürliches Erlaubnisgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

§ 23.

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: Der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräußerlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das allerpersönlichste.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

erster Titel:

Das Eherecht.

§ 24.

Geschlechtsgemeinschaft (*commercium sexuale*) ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), und entweder ein natürlicher (wodurch seinesgleichen erzeugt werden kann), oder unnatürlicher Gebrauch und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Tiere von einer anderen als der Menschen-Gattung, welche Übertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster (*crimina carnis contra naturam*), die auch unnennbar heißen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der bloßen tierischen Natur (*vaga libido, venus volgivaga, fornicatio*), oder nach dem Gesetz. — Die letztere ist die Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber daß der Mensch, der sich verehlicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmäßigkeit dieser seiner Verbindung nicht

erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, sondern durchs Gesetz der Menschheit notwendiger Vertrag, d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so müssen sie sich notwendig verehlichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft notwendig.

§ 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein Genuß, zu dem sich ein Teil dem anderen hingibt. In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen gleich als Sache erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, — weil diese eine absolute Einheit ist; — folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des andern nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich. Daß aber dieses persönliche Recht es doch zugleich auf dingliche Art sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich gleich als eine Sache in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§ 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältnis der Verehlichten ein Verhältnis der Gleichheit des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen (folglich nur in Monogamie, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggibt,

nur einen Teil desjenigen, dem sie ganz anheimfällt, und macht sich also zur bloßen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugnis haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Teils derselben zu begeben.

Daß der Konkubinat keines zu Recht beständigen Kontrakts fähig sei, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuß (*pactum fornicationis*), folgt aus dem obigen Grunde. Denn was den letzteren Vertrag betrifft: so wird jedermann gestehen, daß die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechen rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Konkubinats, (als *pactum turpe*) weg, weil dieser ein Kontrakt der Verdingung (*locatio-conductio*) sein würde und zwar eines Gliedmaßes zum Gebrauch eines anderen mithin, wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person, diese sich selbst als Sache der Willkür des anderen hingeben würde; daher jeder Teil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, sobald es ihm beliebt, ohne daß der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Eben dasselbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Teile zur größeren Herrschaft des einen Teils über den anderen zu benutzen; denn in der Tat ist sie nach dem bloßen Naturrecht vom Konkubinat nicht unterschieden und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehlichten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältnis auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Teil) sein, so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§ 27.

Der Ehe-Vertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung (*copula carnalis*) vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts mit dem geheimen Einverständnis entweder sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten, oder mit dem Bewußtsein eines oder beider Teile, dazu unvermögend zu sein, ist ein simulierter Vertrag und stiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöset werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüßen.

Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht *facto* (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht *pacto* (durch den bloßen ehelichen Vertrag ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur *lege*: d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit in eine Geschlechtsverbindung nicht anders, als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigentümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

zweiter Titel:

Das Elternrecht.

§ 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person, ein Recht (*ius personale*) beider Geschlechter entsprang, sich als Personen wechselseitig einander auf dingliche Art durch Ehe zu erwerben: so folgt aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugnis, d. i. die Kinder als Personen haben hiemit zugleich ein ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten;

und zwar durchs Gesetz (*lege*) unmittelbar, d. i. ohne daß ein besonderer rechtlicher Akt dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen[1]): so ist es eine in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall

---

[1]) Selbst nicht, wie es möglich ist, daß Gott freie Wesen erschaffe; denn da wären, wie es scheint, alle künftige Handlungen derselben, durch jenen ersten Akt vorherbestimmt, in der Kette der Naturnotwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Daß sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweiset der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Machtspruch der Vernunft, ohne daß diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer begreiflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. — Was man ihr hiebei allein zumuten kann, wäre bloß: daß sie beweise, es sei in dem Begriffe von einer Schöpfung freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, daß gezeigt wird: der Widerspruch eräugne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Kausalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältnis zu Sinnenobjekten nicht vermieden werden kann (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältnis des Übersinnlichen zueinander hinüber gezogen wird (welches auch wirklich, wenn jener Kausalbegriff in theoretischer Absicht objektive Realität bekommen soll, geschehen müßte), er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transszendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für unnötige Grübelei erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Notwendigkeit, hierin den Rechtsprinzipien genug zu tun, in Überlegung zieht.

überlassen, weil an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger in einen Zustand herübergezogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.

§ 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch notwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, solange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs noch nicht mächtig ist, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; alles bis zur Zeit der Entlassung (*emancipatio*), da diese sowohl ihrem väterlichen Recht zu befehlen, als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür und nach vollendeter Erziehung sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als bloße Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anschlag bringen können.

Aus dieser Persönlichkeit der erstern folgt nun auch, daß, da die Kinder nie als Eigentum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind und aus jedes anderen Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können), das Recht der ersteren kein bloßes Sachenrecht, mithin nicht veräußerlich (*ius personalissimum*), aber auch nicht ein bloß persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hiebei fällt also in die Augen, daß der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts notwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Einteilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern als einem Stück ihres Hauses die Rede ist, jene sich nicht bloß auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Haustiere) zu bemächtigen und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft dritter Titel: Das Hausherren-Recht.

§ 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, werden auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (so wie es teils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, teils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäß eintritt), mündig (*maiorennes*), d. i. ihre eigene Herren (*sui iuris*), und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Akt, mithin bloß durchs Gesetz (*lege*) — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, so wie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiemit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wieder gewinnen — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz notwendig war, nunmehr aufgelöset wird.

Beide Teile können nun wirklich ebendasselbe Hauswesen, aber in einer anderen Form der Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherren mit dem Gesinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als hausherrliche (*societas herilis*) erhalten, durch einen Vertrag, durch den der erstere mit den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des Gebietenden oder der Herrschaft und der Gehorchenden, d. i. der Dienerschaft (*imperantis et subiecti domestici*) sein würde.

Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn und zwar, was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkür in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigen-

tümer desselben (*dominus servi*) betragen: weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Teil zum Vorteil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht tut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig, ist. (Von dem Eigentumsrecht gegen den, der sich durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, daß der Gebrauch desselben ein Verbrauch sein würde, worüber das Urteil aber nicht bloß dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft sein kann) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf unbestimmte Zeit, binnen der ein Teil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber (selbst die eines durch sein Verbrechen zum Sklaven gewordenen) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müßte, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Kosten zu verrechnen; der Besitzer des Sklaven tritt also bei dieses seinem Unvermögen in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

* * *

Man sieht also auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, daß es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gesinde) gebe: weil man sie zurückholen und als das äußere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.

Dogmatische Einteilung

aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§ 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, daß sie a priori die Glieder der Einteilung (*divisio logica*) vollständig und bestimmt aufzähle und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen alle empirische Einteilung bloß fragmentarisch (*partitio*) ist und es ungewiß läßt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eingeteilten Begriffs erfordert würden. — Eine Einteilung nach einem Prinzip a priori (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen.

Aller Vertrag besteht an sich, d. i. objektiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Akten: dem Versprechen und der Annehmung desselben; die Erwerbung durch die letztere (wenn es nicht ein *pactum re initum* ist, welches Übergabe erfordert) ist nicht ein Teil, sondern die rechtlich notwendige Folge desselben. — Subjektiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft notwendige Folge (welche die Erwerbung sein sollte) auch wirklich erfolgen (physische Folge sein) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Versprechens noch keine Sicherheit. Diese ist also, als äußerlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewißheit der Erwerbung durch denselben, gehörend, ein Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cavent; durch welchen letzteren und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Objekts, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Einteilung gibt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten, der vermischten aber und empirischen, welche zu den Prinzipien des Mein und Dein nach bloßen Vernunftgesetzen noch statutarische und konventionelle hinzutun, gibt es unzählige, sie liegen aber

außerhalb dem Kreise der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einseitigen Erwerb (wohltätiger Vertrag), oder B. wechselseitigen (belästigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des Seinen (der einerseits wohltätig, anderseits doch auch zugleich belästigend sein kann) zur Absicht.

A. Der wohltätige Vertrag (*pactum gratuitum*) ist:
   a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (*depositum*),
   b) Das Verleihen einer Sache (*commodatum*),
   c) Die Verschenkung (*donatio*).

B. Der belästigte Vertrag.
   I. Der Veräußerungsvertrag (*permutatio late sic dicta*).
      a) Der Tausch (*permutatio stricte sic dicta*). Ware gegen Ware.
      b) Der Kauf und Verkauf (*emtio venditio*). Ware gegen Geld.
      c) Die Anleihe (*mutuum*): Veräußerung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Spezies nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).
   II. Der Verdingungsvertrag (*locatio conductio*).
      α. Die Verdingung meiner Sache an einen andern zum Gebrauch derselben (*locatio rei*), welche, wenn sie nur *in specie* wiedererstattet werden darf, als belästigter Vertrag auch mit Verzinsung verbunden sein kann (*pactum usurarium*).
      β. Der Lohnvertrag (*locatio operae*), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen anderen für einen bestimmten Preis (*merces*). Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener (*mercennarius*).
      γ. Der Bevollmächtigungsvertrag (*mandatum*): Die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines anderen, welche, wenn sie bloß an des anderen Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag (*gestio negotii*), wird sie aber im Namen des anderen verrichtet, Mandat heißt, das hier als Verdingungsvertrag ein belästigter Vertrag (*mandatum onerosum*) ist.

C. Der Zusicherungsvertrag (*cautio*).

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen (*pignus*).

b) Die Gutsagung für das Versprechen eines anderen (*fideiussio*).

c) Die persönliche Verbürgung (*praestatio obsidis*).

In dieser Tafel aller Arten der Übertragung (*translatio*) des Seinen auf einen anderen finden sich Begriffe von Objekten oder Werkzeugen dieser Übertragung vor, welche ganz empirisch zu sein (scheinen) und selbst ihrer Möglichkeit nach in einer metaphysischen Rechtslehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Einteilungen nach Prinzipien a priori gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs (welche konventionell sein könnte) abstrahiert und bloß auf die Form gesehen werden muß, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegensatz mit aller anderen veräußerlichen Sache, nämlich der Ware, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, daß jener Begriff des größten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs, als das des größten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellektuelle Verhältnisse auflösen lasse und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, daß man sie veräußert. Dies ist eine gute Namenerklärung desselben (nach ACHENWALL), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser Art Gegenstände der Willkür von allen andern; aber sie gibt uns keinen Aufschluß über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man so viel daraus: daß erstlich diese Veräußerung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur wechselseitigen Erwerbung (durch ein *pactum onerosum*) beabsichtigt ist; zweitens daß, da es als ein (in einem Volke) allgemein beliebtes bloßes Mittel des Handels, was an sich keinen Wert hat, im Gegensatz einer Sache als Ware (d. i.

desjenigen, was einen solchen hat und sich auf das besondere Bedürfnis eines oder des anderen im Volk bezieht) gedacht wird, es alle Ware repräsentiert.

Ein Scheffel Getreide hat den größten direkten Wert als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Tiere futtern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer Statt (dienen), und dann auch vermittelst desselben also Menschen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturprodukte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstprodukte allen unseren Bedürfnissen zu Hilfe kommen können: zur Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genusse und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Wert des Geldes ist dagegen nur indirekt. Man kann es selbst nicht genießen, oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist.

Hierauf läßt sich vorläufig eine Realdefinition des Geldes gründen: es ist das allgemeine Mittel den Fleiß der Menschen gegeneinander zu verkehren, so: daß der Nationalreichtum, insofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleißes ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentiert wird.

Die Sache nun, welche Geld heißen soll, muß also selbst so viel Fleiß gekostet haben, um sie hervorzubringen, oder auch anderen Menschen in die Hände zu schaffen, daß dieser demjenigen Fleiß, durch welchen die Ware (in Natur- oder Kunstprodukten) hat erworben werden müssen, und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleich komme. Denn wäre es leichter den Stoff, der Geld heißt, als die Ware anzuschaffen, so käme mehr Geld zu Markte, als Ware feil steht, und weil der Verkäufer mehr Fleiß auf seine Ware verwenden müßte, als der Käufer, dem das Geld schneller zuströmt: so würde der Fleiß in Verfertigung der Ware und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiß, der den öffentlichen Reichtum zu Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten: weil es beinahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Wert sich bloß auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher ge-

lungenen Umsetzung derselben in Barschaft gründet, welche bei einer etwanigen Entdeckung, daß die letztere nicht in einer zum leichten und sicheren Verkehr hinreichenden Menge da sei, plötzlich verschwindet und den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbfleiß derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neumexiko anbauen, vornehmlich bei den so vielfältig mißlingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleißes im Aufsuchen der Erzgänge, wahrscheinlich noch größer, als der auf Verfertigung der Waren in Europa verwendete und würde als unvergolten, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armut sinken lassen, wenn nicht der Fleiß Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionierlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Lust zum Bergbau durch ihnen angebotene Sachen des Luxus beständig rege zu erhalten: sodaß immer Fleiß gegen Fleiß in Konkurrenz kommen.

Wie ist es aber möglich, daß das, was anfänglich Ware war, endlich Geld ward? Wenn ein großer und machthabender Vertuer einer Materie, die er anfangs bloß zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer, oder eine Art schöner Muschelschalen, Kauris, oder auch wie in Kongo eine Art Matten, Makuten genannt, oder wie am Senegal Eisenstangen und auf der Guineaküste selbst Negersklaven), d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von seinen Untertanen in dieser Materie (als Ware) einfordert und die, deren Fleiß in Anschaffung derselben dadurch bewegt werden soll, mit eben denselben nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt (auf einem Markt oder einer Börse) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Ware ein gesetzliches Mittel des Verkehrs des Fleißes der Untertanen untereinander und hiemit auch des Staatsreichtums, d. i. Geld, werden können.

Der intellektuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die, im Umlauf des Besitzes begriffen (*permutatio publica*), den Preis aller anderen Dinge (Waren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, sofern sie anderen nicht umsonst gelehrt werden, gehören: dessen Menge also in einem Volk die Begüterung (*opulentia*) desselben ausmacht. Denn Preis (*pretium*) ist das öffentliche Urteil über den Wert (*valor*) einer Sache in Verhältnis auf die proportionierte

Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleißes (des Umlaufs) ist. — Daher werden, wo der Verkehr groß ist, weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld, sondern nur für Ware gehalten: weil von dem ersteren zu wenig, vom anderen zu viel da ist, um es leicht in Umlauf zu bringen und dennoch in so kleinen Teilen zu haben, als zum Umsatz gegen Ware, oder eine Menge derselben im kleinsten Erwerb nötig ist. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird daher im großen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maßstab der Berechnung aller Preise genommen; die übrigen Metalle (noch viel mehr also die unmetallischen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr stattfinden. — Die erstern beiden, wenn sie nicht bloß gewogen, sondern auch gestempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wie viel sie gelten sollen, versehen worden, sind gesetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld ist also (nach ADAM SMITH) derjenige Körper, dessen Veräußerung das Mittel und zugleich der Maßstab des Fleißes ist, mit welchem Menschen und Völker untereinander Verkehr treiben." — Diese Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellektuellen hinaus, daß sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahiert), und so auf Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein (*commutatio late sic dicta*) überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatischen Einteilung a priori, mithin der Metaphysik des Rechts als eines Systems angemessen vorzustellen.

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen, auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält. — Der, welcher zu diesem in seinem eigenen Namen spricht, heißt der Schriftsteller (*autor*). Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines anderen (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser, wenn er es mit jenes seiner Erlaubnis tut, ist der rechtmäßige; tut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmäßige Verleger, d. i. der Nachdrucker.

Die Summe aller Kopeien der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck ist von rechtswegen verboten.

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs (wie etwa ein Kupferstich, der als Porträt, oder ein Gipsabguß, der als die Büste eine bestimmte Person vorstellt), sondern eine Rede ans Publikum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, *operarius*, den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben); sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er also nur durch eine ihm von dem letzteren erteilte Vollmacht (*mandatum*) berechtigt ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht von demselben zu haben (*gerit se mandatarium absque mandato*); folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin einzig rechtmäßigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vorteils, den der letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte (*furtum usus*); also ist der Büchernachdruck von rechtswegen verboten.

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: daß das Buch einerseits ein körperliches Kunstprodukt (*opus mechanicum*) ist, was nachgemacht werden kann (von dem, der sich im rechtmäßigen Besitz eines Exemplars desselben befindet), mithin daran ein Sachenrecht statthat: andrerseits aber ist das Buch auch bloße Rede des Verlegers ans Publikum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf (*praestatio operae*), ein persönliches Recht, und nun besteht der Irrtum darin, daß beides miteinander verwechselt wird.

* * *

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen Falle (B, II, *a*), nämlich dem der Einmietung (*ius incolatus*), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es frägt sich nämlich: ist der Eigentümer, wenn er sein an jemanden vermietetes Haus (oder

seinen Grund) vor Ablauf der Mietszeit an einen anderen verkauft, verbunden, die Bedingungen der fortdauernden Miete dem Kaufkontrakte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miete (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Fall hätte das Haus wirklich eine Belästigung (*onus*) auf sich liegend, ein Recht in dieser Sache, das der Mieter sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingrossation des Mietskontrakts auf das Haus), aber alsdenn kein bloßer Mietskontrakt sein würde, sondern wozu noch ein anderer Vertrag (dazu sich nicht viel Vermieter verstehen würden) hinzukommen müßte. Also gilt der Satz: „Kauf bricht Miete", d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigentum) überwiegt alles persönliche Recht, was mit ihm nicht zusammen bestehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Mieter offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreißung des Kontrakts entspringenden Nachteils schadenfrei zu halten.

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür.

§ 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung ideal, die keine Kausalität in der Zeit enthält, mithin eine bloße Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichtsdestoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung und heißt nur darum nicht real, weil der Erwerbakt nicht empirisch ist, indem das Subjekt von einem anderen, der entweder noch nicht ist (von dem man bloß die Möglichkeit annimmt, daß er sei), oder, indem dieser eben aufhört zu sein, oder, wenn er nicht mehr ist, erwirbt, mithin die Gelangung zum Besitz eine bloße praktische Idee der Vernunft ist. — Es sind die drei Erwerbungsarten: 1) durch Ersitzung, 2) durch Beerbung, 3) durch unsterbliches Verdienst (*meritum immortale*), d. i. Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande

ihren Effekt haben, gründen sich aber nicht nur auf der Konstitution desselben und willkürlichen Statuten, sondern sind auch a priori im Naturzustande und zwar notwendig zuvor denkbar, um hernach die Gesetze in der bürgerlichen Verfassung darnach einzurichten (*sunt iuris naturae*).

I.

Die Erwerbungsart durch Ersitzung.

§ 33.

Ich erwerbe das Eigentum eines anderen bloß durch den langen Besitz (*usucapio*); nicht weil ich dieses seine Einwilligung dazu rechtmäßig voraussetzen darf (*per consensum praesumtum*), noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben (*rem derelictam*), sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigentümer Anspruch Machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch bloß durch meinen langen Besitz ausschließen, sein bisheriges Dasein ignorieren und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existierte, verfahren darf: wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl, als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt sein möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig die durch Verjährung (*per praescriptionem*); denn die Ausschließung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muß vorhergegangen sein. — Die Möglichkeit auf diese Art zu erwerben ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzakt (*actus possessorius*) einer äußeren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existiert, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, solange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt, und wenn er sich hinten nach, da schon ein anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sei ehedem einmal Eigentümer gewesen, aber nicht, er sei es noch, und der Besitz sei ohne einen kontinuierlichen rechtlichen Akt ununterbrochen geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich kontinuierlich erhaltender und

dokumentierter Besitzakt sein, durch welchen er bei einem langen Nichtgebrauch sich das Seine sichert.

Denn setzet: die Versäumung dieses Besitzakts hätte nicht die Folge, daß ein anderer auf seinen gesetzmäßigen und ehrlichen Besitz (*possessio bonae fidei*) einen zu Recht beständigen (*possessio irrefragabilis*) gründe und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremtorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) sein: weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbakt hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist. — Die Präsumtion, auf welcher sich die Ersitzung (*usucapio*) gründet, ist also nicht bloß rechtmäßig (erlaubt, *iusta*) als Vermutung, sondern auch rechtlich (*praesumtio iuris et de iure*) als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen (*suppositio legalis*): wer seinen Besitzakt zu dokumentieren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren, wobei die Länge der Zeit der Verabsäumung (die gar nicht bestimmt werden kann und darf) nur zum Behuf der Gewißheit dieser Unterlassung angeführt wird. Daß aber ein bisher unbekannter Besitzer, wenn jener Besitzakt (es sei auch ohne seine Schuld) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindizieren) könne (*dominia rerum incerta facere*), widerspricht dem obigen Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Wesens ist, d. i. im bürgerlichen Zustande, der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf seinen Titel der Erwerbung bis zur ersten nicht beweisen, noch auch sich auf den der Ersitzung gründen. Aber im Naturzustande ist der letztere rechtmäßig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, sondern ohne einen rechtlichen Akt sich im Besitz derselben zu erhalten: welche Befreiung von Ansprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präskription des älteren Besitzers gehört also zum Naturrecht (*est iuris naturae*).

II.

Die Beerbung.

(*Acquisitio haereditatis.*)

§ 34.

Die Beerbung ist die Übertragung (*translatio*) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Überlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers (*haeredis instituti*) und die Verlassung des Erblassers (*testatoris*), d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein, geschieht in einem Augenblick (*articulo mortis*), nämlich da der letztere eben aufhört zu sein, und ist also eigentlich keine Übertragung (*translatio*) im empirischen Sinn, welche zwei Aktus nacheinander, nämlich wo der eine zuerst seinen Besitz verläßt, und darauf der andere darin eintritt, voraussetzt; sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtnis (*dispositio ultimae voluntatis*) im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag (*pactum successorium*), oder einseitige Erbeseinsetzung (*testamentum*) sei, es bei der Frage, ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subjekt aufhört zu sein, ein Übergang des Mein und Dein möglich sei, ankommt, so muß die Frage: wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung (die nur in einem gemeinen Wesen stattfinden) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben." — Denn der Erblasser CAJUS verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem TITIUS, der nichts von jenem Versprechen weiß, seine Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, solange er lebt, alleiniger Eigentümer derselben. Nun kann zwar durch den bloßen einseitigen Willen nichts auf den anderen übergehen: sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung (*acceptatio*) des anderen Teils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille (*voluntas simultanea*), welcher jedoch hier mangelt; denn solange CAJUS lebt, kann TITIUS nicht ausdrücklich acceptieren, um dadurch zu erwerben: weil jener nur auf den Fall des Todes versprochen hat (denn sonst wäre das

Eigentum einen Augenblick gemeinschaftlich, welches nicht der Wille des Erblassers ist). — Dieser aber erwirbt doch stillschweigend ein eigentümliches Recht an der Verlassenschaft als ein Sachenrecht, nämlich ausschlüßlich sie zu acceptieren (*ius in re iacente*), daher diese in dem gedachten Zeitpunkt *haereditas iacens* heißt. Da nun jeder Mensch notwendigerweise (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann) ein solches Recht, mithin auch stillschweigend acceptiert und TITIUS nach dem Tode des CAJUS in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (*res nullius*), sondern nur erledigt (*res vacua*) gewesen: weil er ausschlüßlich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte oder nicht.

Also sind die Testamente auch nach dem bloßen Naturrecht gültig (*sunt iuris naturae*); welche Behauptung aber so zu verstehen ist, daß sie fähig und würdig seien im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanktioniert zu werden. Denn nur dieser (der allgemeine Wille in demselben) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während dessen, daß diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt und eigentlich keinem angehört.

III.

Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode.

(*Bona fama defuncti.*)

§ 35.

Daß der Verstorbene nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) noch etwas besitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlaß eine Sache wäre. Nun ist aber der gute Name ein angebornes äußeres, obzwar bloß ideales Mein oder Dein, was dem Subjekt als einer Person anhängt, von deren Natur, ob sie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu sein, oder immer noch als solche übrig bleibe, ich abstrahieren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältnis auf andere jede

Person bloß nach ihrer Menschheit, mithin als *homo noumenon* wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in übele falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl stattfindet (mithin der Grundsatz: *de mortuis nihil nisi bene*, unrichtig ist), weil gegen den Abwesenden, welcher sich nicht verteidigen kann, Vorwürfe auszustreuen ohne die größte Gewißheit derselben wenigstens ungroßmütig ist.

Daß durch ein tadelloses Leben und einen dasselbe beschließenden Tod der Mensch einen (negativ-) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als *homo phaenomenon* nicht mehr existiert, und daß die Überlebenden (angehörige, oder fremde) ihn auch vor Recht zu verteidigen befugt sind (weil unerwiesene Anklage sie insgesamt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt), daß er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichtsdestoweniger unläugbare Erscheinung der a priori gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde: so kann ein jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Kalumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht tun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, daß der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich tot ist, und daß diesem durch jene Apologie Genugtuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existiert.[1]) Die

[1]) Daß man aber hiebei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgeschiedenen Seelen schwärmerisch schließe, denn es ist hier von nichts weiter, als dem rein moralischen und rechtlichen Verhältnis, was unter Menschen auch im Leben statthat, die Rede, worin sie als intelligibele Wesen stehen, indem man alles Physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit Gehörende) logisch davon absondert, d. i. davon abstrahiert, nicht aber die Menschen diese ihre Natur ausziehen und sie Geister werden läßt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühleten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellektuell ist, wird von allen physischen Be-

Befugnis, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch maßt sie sich unvermeidlich an, als nicht bloß zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig: und es bedarf hiezu keiner besonderen persönlichen Nachteile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem solchen Schandfleck am Verstorbenen erwachsen dürften, um jenen zu einer solchen Rüge zu berechtigen. — Daß also eine solche ideale Erwerbung und ein Recht des Menschen nach seinem Tode gegen die Überlebenden gegründet sei, ist nicht zu streiten, obschon die Möglichkeit desselben keiner Deduktion fähig ist.

Drittes Hauptstück.

Von der subjektiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§ 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das a priori durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden wird, so wird nicht bloß die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr untereinander geltende Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*), sondern auch die austeilende (*iustitia distributiva*), so wie sie nach ihrem Gesetze a priori erkannt werden kann, daß sie ihren Spruch (*sententia*) fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist

---

dingungen (der Zeit) abstrahiert, und der Ehrenräuber (Kalumniant) ist eben sowohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit getan hätte: nur durch kein Kriminalgericht, sondern nur dadurch, daß ihm nach dem Recht der Wiedervergeltung durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem anderen schmälerte. — Selbst das Plagiat, welches ein Schriftsteller an Verstorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verstorbenen nicht befleckt, sondern diesem nur einen Teil derselben entwendet, wird doch mit Recht als Läsion desselben (Menschenraub) geahndet.

der Gerichtshof (*forum*) und im Zustande ihrer Amtsführung das Gericht (*iudicium*): alles nur nach Rechtsbedingungen a priori gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisieren sei (wozu Statute, also empirische Prinzipien, gehören), in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht bloß: was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urteilen habe, sondern: was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens? Und da gibt es vier Fälle, wo beiderlei Urteile verschieden und entgegengesetzt ausfallen und dennoch nebeneinander bestehen können: weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren Gesichtspunkten gefället werden, die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts; — sie sind: 1) der Schenkungsvertrag (*pactum donationis*). 2) Der Leihvertrag (*commodatum*). 3) Die Wiedererlangung (*vindicatio*). 4) Die Vereidigung (*iuramentum*).

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung (*vitium subreptionis*) der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Prinzip, was ein Gerichtshof zu seinem eigenen Behuf (also in subjektiver Absicht) anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objektiv für das, was an sich selbst recht ist, zu halten: da das erstere doch von dem letzteren sehr unterschieden ist. — Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese spezifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

A.

§ 37.

Von dem Schenkungsvertrag.

Dieser Vertrag (*donatio*), wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht), unvergolten (*gratis*) veräußere, enthält ein Verhältnis von mir, dem Schenkenden (*donans*), zu einem anderen, dem Beschenkten (*donatarius*), nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des letzteren (*donum*) übergeht. — Es ist aber nicht zu prasumieren, daß ich hiebei gemeinet sei, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen

zu werden und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben und gleichsam mich selbst wegzuwerfen (*nemo suum iactare praesumitur*), welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann der zu Beschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen. Es müßte also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht, entweder präsumiert werden, der Verschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist, oder der Gerichtshof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht, sondern auf das, was gewiß ist, nämlich das Versprechen und die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermutet werden kann, gedacht hat, daß, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereuet, das Versprechen getan zu haben, man ihn daran nicht binden könne: so nimmt doch das Gericht an, daß er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen und, wenn er es nicht getan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden, und dieses Prinzip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.

B.

§ 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage (*commodatum*), wodurch ich jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paziszenten darin übereinkommen, daß dieser mir eben dieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen (*commodatarius*) nicht zugleich präsumieren, der Eigentümer desselben (*commodans*) nehme auch alle Gefahr (*casus*) des möglichen Verlustes der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit über sich, der daraus, daß er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, daß der Eigentümer außer dem Gebrauch seiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt, (dem von demselben unzertrennlichen Abbruche derselben) auch

die Sicherstellung wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, daß er sie aus seiner eigenen Gewahrsame gab, erlassen habe; sondern darüber müßte ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage sein: wem von beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Bedingung der Übernehmung der Gefahr, die der Sache zustoßen kann, dem Leihevertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigentums des Lehnsgebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Äquivalent) präsumieren könne. Von dem Darleiher nicht: weil man nicht präsumieren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt, als den bloßen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigentums selber zu übernehmen), aber wohl von dem Lehnsnehmer: weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich, z. B. bei einfallendem Regen, in ein Haus eintrete und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgießung abfärbender Materien aus dem Fenster, auf immer verdorben, oder wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muß doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu tun, als jenen, so wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit den Eigentümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, daß die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum voraus erbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das letztere überflüssig und lächerlich finden, außer etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung sein würde, die großmütige Erlassung meiner Schuld in diesem Falle nicht zu präsumieren.

* * *

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt) über die mögliche Verunglückung (*casus*), die die Sache treffen möchte.

nichts verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumiert worden, ein ungewisser Vertrag (*pactum incertum*) ist, das Urteil darüber, d. i. die Entscheidung, wen das Unglück treffen müsse, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht (welches hier der Besitz der Sache als Eigentum ist), entschieden werden kann, so wird das Urteil im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit, so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen (*casum sentit commodatarius*); dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher (*casum sentit dominus*), und zwar aus dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der bloßen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Teil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, diesen selbst tragen muß. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urteile, wie es ein Gericht fällen müßte, und dem, was die Privatvernunft eines jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punkt in Berichtigung der Rechtsurteile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlornen

(*vindicatio*).

§ 39.

Daß eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und von selbst ohne einen rechtlichen Akt (*derelictionis vel alienationis*) mein zu sein nicht aufhöre, und daß mir ein Recht in dieser Sache (*ius reale*), mithin gegen jeden Inhaber, nicht bloß gegen eine bestimmte Person (*ius personale*) zusteht, ist aus dem

obigen klar. Ob aber dieses Recht auch von jedem anderen als ein für sich fortdauerndes Eigentum müsse angesehen werden, wenn ich demselben nur nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir abhanden gekommen (*res amissa*) und so von einem anderen auf ehrliche Art (*bona fide*), als ein vermeinter Fund, oder durch förmliche Veräußerung des Besitzers, der sich als Eigentümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht Eigentümer ist, so frägt sich, ob, da ich von einem Nichteigentümer (*a non domino*) eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieser Sache ausgeschlossen werde und bloß ein persönliches gegen den unrechtmäßigen Besitzer übrig behalte. — Das letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung bloß nach ihren inneren berechtigenden Gründen (im Naturzustande), nicht nach der Konvenienz eines Gerichtshofes beurteilt wird.

Denn alles Veräußerliche muß von irgend jemand können erworben werden. Die Rechtmäßigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Akts des Verkehrs (*commutatio*) zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne daß ich fragen darf, wie jener dazu gekommen sei: weil dieses schon Beleidigung sein würde (*quilibet praesumitur bonus, donec* etc.). Gesetzt nun, es ergäbe sich in der Folge, daß jener nicht Eigentümer sei, sondern ein anderer, so kann ich nicht sagen, daß dieser sich geradezu an mich halten könnte (so wie auch an jeden anderen, der Inhaber der Sache sein möchte). Denn ich habe ihm nichts entwandt, sondern z. B. das Pferd, was auf öffentlichem Markte feilgeboten wurde, dem Gesetze gemäß (*titulo emti venditi*) erstanden: weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als Käufer) den Titel des Besitzes des anderen (des Verkäufers) nachzusuchen — da diese Nachforschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde — nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich durch den gehörig-betitelten Kauf nicht der bloß putative, sondern der wahre Eigentümer des Pferdes geworden.

Hierwider erheben sich aber folgende Rechtsgründe: Alle Erwerbung von einem, der nicht Eigentümer der Sache ist (*a non domino*), ist null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines

anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmäßig gehabt hat, und ob ich gleich, was die Form der Erwerbung (*modus acquirendi*) betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein gestohlen Pferd, was auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben (*possessor bonae fidei*) sein, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigentümer (*dominus putativus*), und der wahre Eigentümer hat ein Recht der Wiedererlangung (*rem suam vindicandi*).

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Prinzipien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander (*iustitia commutativa*) in Erwerbung äußerer Sachen an sich Rechtens sei, so muß man eingestehen: daß, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nötig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des anderen genau beobachtet (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache (*ius ad rem*) habe erwerben können, solange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein anderer (als der Verkäufer) der wahre Eigentümer derselben sei; so daß, wenn sich einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigentum daran dokumentieren könnte, dem vermeinten neuen Eigentümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er als ehrlicher Besitzer bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmäßig genossen zu haben. — Da nun in der Reihe der voneinander ihr Recht ableitenden sich dünkenden Eigentümer den schlechthin ersten (Stammeigentümer) auszufinden mehrenteils unmöglich ist: so kann kein Verkehr mit äußeren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*) übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewähren.

* * *

Hier tritt nun wiederum die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmäßigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines jeden (im natürlichen Zustande), sondern

nur wie sie vor einem Gerichtshofe in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurteilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen: wo alsdann die Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendierenden Eigentümers begründen) als hinreichend postuliert wird, und ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. daß das Pferd, was auf öffentlichem, durchs Polizeigesetz geordneten Markt jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigentum werde (so doch, daß dem wahren Eigentümer das Recht bleibt, den Verkäufer wegen seines ältern, unverwirkten Besitzes in Anspruch zu nehmen), und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindizieren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Gerichtshofe (*in favorem iustitiae distributivae*), daß das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches), sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurteilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Prinzip a priori angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig sein soll, so zu stellen, daß der Richter das Seine einem jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne: z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miete, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an sich, ein Sachenrecht ist, (die Miete) für ein bloß persönliches und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich bloß ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt; wenn die Frage ist, auf welche Prinzipien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sei, um in seinen Aussprüchen wegen des einem jeden zustehenden Rechts am sichersten zu gehen.

D.

Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung.

(*Cautio iuratoria.*)

§ 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mußten, im Fall daß ihre Aussage falsch wäre, genötigt werden könnten, wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu sein. Daß man hiebei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern bloß auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, daß man sich von ihrer bloßen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechtssachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Fall, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann, (aufs Recht der Menschen) ankommt, jedermann so klar einleuchtet, mithin bloße Märchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volk auf Sumatra, welche nach MARSDENS Zeugnis bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, daß es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, daß sie ihnen den Hals brechen solle u. dergl. Sie glauben, daß eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in Tat versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, eigentlich aber Superstition heißen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht genugsam imstande wäre, geheim gehaltene Fakta auszumitteln und recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hiezu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die jemand vor Gericht haben soll, eines anderen Eid als

zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, daß ein anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen? Imgleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, daß es kein anderes Mittel gibt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muß von der Religion vorausgesetzt werden, daß sie jeder habe, um sie als ein Notmittel (*in casu necessitatis*) zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang (*tortura spiritualis*) für ein behenderes und dem abergläubischen Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen und sich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugnis der richterlichen zu erteilen: weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, daß man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmäßig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, daß nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören: so würde dieses Teils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig läßt, man habe bei dem besten Vorsatz die Beschwerden nicht voraus gesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summierung durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgnis der Anklage wegen erregen, als wenn sie bloß eine nach der anderen (über welche die vorigen vergessen sind) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des Glaubens (*de credulitate*) betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begeht

der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnete, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sei auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen großen Verstoß an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, teils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet und wodurch der Richter seine eigene Absicht vereitelt, teils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muß, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichtspunkt betrachtet, sehr wahrscheinlich, morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädiert also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nötigt.

Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§ 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältnis der Menschen untereinander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts teilhaftig werden kann, und das formale Prinzip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung entweder auf die Möglichkeit oder Wirklichkeit oder Notwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen in die beschützende (*iustitia tutatrix*), die wechselseitig erwerbende (*iustitia commutativa*) und die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) eingeteilt werden kann. — Das Gesetz sagt hiebei erstens bloß, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist (*lex iusti*); zweitens, was als Materie noch auch äußerlich gesetzfähig, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist (*lex iuridica*); drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäß, d. i. Rechtens ist (*lex iustitiae*), wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und, ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht-rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austeilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand

(*status naturalis*). Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie ACHENWALL meint), und der ein künstlicher (*status artificialis*) heißen könnte, sondern der bürgerliche (*status civilis*) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegen gesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz a priori gilt: „Du sollst in diesen Zustand treten", wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, daß alle Menschen, die miteinander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist ebendieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze notwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

Selbst der bürgerliche Verein (*unio civilis*) kann nicht wohl eine Gesellschaft genannt werden; denn zwischen dem Befehlshaber (*imperans*) und dem Untertan (*subditus*) ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich eben deshalb untereinander als gleich ansehen, so fern sie unter gemeinsamen Gesetzen stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§ 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austeilenden Gerechtigkeit, übergehen. — Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts im äußeren Verhältnis im Gegensatz der Gewalt (*violentia*) entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch

Sicherheit gibt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen) in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nötig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. (*Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.*)

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, tun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem anderen, gleich als durch eine Übereinkunft (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*): aber überhaupt tun sie im höchsten Grade daran unrecht[1]) in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem niemand des Seinen wider Gewalttätigkeit sicher ist.

---

[1] Dieser Unterschied zwischen dem, was bloß formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der, statt seine Kapitulation mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge mißhandelt, oder sonst diesen Vertrag bricht, kann nicht über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie tun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen und alles der wilden Gewalt gleichsam gesetzmäßig überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

Der
Rechtslehre
Zweiter Teil.
Das öffentliche Recht.

Erster Abschnitt.
Das Staatsrecht.

Des
öffentlichen Rechts

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

§ 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegeneinander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung (*constitutio*), bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, teilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältnis untereinander heißt der bürgerliche (*status civilis*) und das Ganze derselben in Beziehung auf seine eigene Glieder der Staat (*civitas*), welcher seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse aller, im rechtlichen Zustande zu sein, das gemeine Wesen (*res publica latius sic dicta*) genannt wird, in Verhältnis aber auf andere Völker eine Macht (*potentia*) schlechthin heißt (daher das Wort Potentaten), was sich auch wegen (anmaßlich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk (*gens*) nennt und so unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts nicht bloß das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht (*ius gentium*) zu denken Anlaß gibt: welches dann, weil der Erdboden eine nicht grenzenlose, sondern sich selbst schließende Fläche ist, beides zusammen

zu der Idee eines Völkerstaatsrechts (*ius gentium*) oder des Weltbürgerrechts (*ius cosmopoliticum*) unumgänglich hinleitet: so daß, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Prinzip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muß.

§ 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Faktum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang notwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegeneinander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen; mithin das erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zuteil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit (*iniustus*) sein, einander nur nach dem bloßen Maße seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit (*status iustitia vacuus*), wo, wenn das Recht streitig (*ius controversum*) war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu tun, aus

welchem nun in einen rechtlichen zu treten ein jeder den anderen mit Gewalt antreiben darf: weil, obgleich nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, solange sie noch nicht die Sanktion eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich sein. Denn der Form nach enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, sofern dieser bloß nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen. — Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht provisorisch ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.

§ 45

Ein Staat (*civitas*) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze a priori notwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (*norma*) dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*): die Herrschergewalt (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*) gleich den drei

Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das Gesetz jenes Willens, dem Untersatz, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatz, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§ 46.

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, so fern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d. i. eines Staats, heißen Staatsbürger (*cives*), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennbaren Attribute derselben sind gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; — bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen anderen vorgestellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Teil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Teil desselben sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des aktiven vom passiven Staatsbürger notwendig, obgleich

der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (*naturaliter vel civiliter*); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staats) genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Amboß und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Produkte aus dieser Arbeit als Ware öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer in Vergleichung mit dem Schulmann, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dergl. sind bloß Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbständigkeit besitzen.

Diese Abhängigkeit von dem Willen anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben gemäß dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualifizieren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Teile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als aktive Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisieren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken: sondern nur daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven empor arbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.

§ 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden und als wesentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Konstitution) notwendig hervorgehend, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältnis eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelten Menge ebendesselben als Untertans, d. i. des Gebietenden (*imperans*) gegen den Gehorsamenden (*subditus*). — Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe einen Teil seiner angebornen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

§ 48.

Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet (*potestates coordinatae*), d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit (*complementum ad sufficientiam*) der Staatsverfassung; aber zweitens auch einander untergeordnet (*subordinatae*), so daß eine nicht zugleich die Funktion der anderen, der sie zur Hand geht, usurpieren kann, sondern ihr eigenes Prinzip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens durch Vereinigung beider jedem Untertanen sein Recht erteilend.

Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des Gesetzgebers (*legislatoris*) in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehls-

habers (*summi rectoris*) unwiderstehlich (irresistibel) und der Rechtsspruch des obersten Richters (*supremi iudicis*) unabänderlich (inappellabel).

§ 49.

Der Regent des Staats (*rex, princeps*) ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt (*potestas executoria*) zukommt: der Agent des Staats, der die Magisträte einsetzt, dem Volk die Regeln vorschreibt, nach denen ein jeder in demselben dem Gesetze gemäß (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heißt er das Direktorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magisträte und ihre Obere (Minister), welchen die Staatsverwaltung (*gubernatio*) obliegt, sind Verordnungen, Dekrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Fall und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein im Gegensatz mit der patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche (*regimen paternale*), als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern vaterländische (*regimen civitatis et patriae*) verstanden wird, wo der Staat selbst (*civitas*) seine Untertanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbständigkeit, behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe folglich von einem anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht tun); denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäß zu zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer

richten, sondern nur Richter als Magisträte einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Akt besonders dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Akt der öffentlichen Gerechtigkeit (*iustitiae distributivae*) durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Untertan, d. i. einen, der zum Volk gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu erteilen). Da nun ein jeder im Volk diesem Verhältnisse nach (zur Obrigkeit) bloß passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Untertan im streitigen Falle des Seinen eines jeden beschließen, ihm unrecht tun können: weil es nicht das Volk selbst täte und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche; auf welche Ausmittelung der Tat in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden und vermittelst der ausführenden Gewalt einem jeden das Seine zuteil werden zu lassen die richterliche Gewalt hat. Also kann nur das Volk durch seine von ihm selbst abgeordnete Stellvertreter (die Jury) über jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu spielen, d. i. sich in die Möglichkeit zu versetzen, unrecht zu tun und so in den Fall der Appellation (*a rege male informato ad regem melius informandum*) zu geraten.

Also sind es drei verschiedene Gewalten (*potestas legislatoria, executoria, iudiciaria*), wodurch der Staat (*civitas*) seine Autonomie hat, d. i. sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats (*salus reipublicae suprema lex est*); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch ROUSSEAU behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.

Allgemeine Anmerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Untertan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*), werktätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urteilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (*summus imperans*) es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (*pactum subiectionis civilis*) als ein Faktum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging, und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Untertan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Autorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Recht, bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, *exlex*) ausgestoßen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, daß es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effekt einen Augenblick zu suspendieren schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten, tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: „Alle Obrigkeit ist von Gott," welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprinzip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staat hat gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten. —

Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutierungen u. dergl. wider das Gesetz der Gleichheit in Verteilung der Staatslasten, so darf der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (*gravamina*), aber keinen Widerstand entgegensetzen.

Ja es kann auch selbst in der Konstitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Konstitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Untertanen befähle, sich zu widersetzen, muß er sie auch schützen können und in jedem vorkommenden Fall rechtskräftig urteilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht. Der Souverän verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputierte desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, daß sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputierte (im Parlament) repräsentiert wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien und dieser ihre vom Minister abhängige Versorgung in Armeen, Flotte und Zivilämtern lebhaft interessiert sind, und die (statt des Widerstandes gegen die Anmaßung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volk bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt sein kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst der Regierung in die Hände zu spielen. — Also ist die sogenannte gemäßigte Staatsverfassung, als Konstitution des innern Rechts des Staats, ein Unding und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprinzip, um so viel als möglich dem mächtigen Übertreter der Volksrechte seine willkürliche Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volk verstatteten Opposition zu bemänteln.

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch

Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes (*seditio*), noch weniger des Aufruhrs (*rebellio*), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch) unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (*tyrannis*) Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*). Der geringste Versuch hiezu ist Hochverrat (*proditio eminens*), und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht (*parricida*), nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein und das Volk als Untertan in einem und demselben Urteile zum Souverän über den zu machen, dem es untertänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.[1])

---

[1]) Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt mit Zurückgebung derselben an das Volk gedacht werden kann, oder auch als eine ohne Vergreifung an der höchsten Person vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Notrechts (*casus necessitatis*) für sich, niemals aber das mindeste Recht ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen: weil alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts tat, als äußerlich rechtmäßig geschehen angesehen werden muß, und er selbst, als Quell der Gesetze betrachtet, nicht unrecht tun kann. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das ärgste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag — kann also nur vom Souverän selbst

---

aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern bloß der Selbsterhaltung sein. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllete Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, so bald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Karls I. oder Ludwigs XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt), sondern moralisch, der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe, ist? Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt und nie ausgetilgt werden kann, (*crimen immortale, inexpiabile*) angesehen und scheint demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Gemüte scheint aus folgenden Reflexionen über sich selbst, die selbst auf die staatsrechtlichen Prinzipien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muß nicht anders als so erklärt werden, daß sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Untat zur Regel zu machen) entspringe; denn wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subjekt möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, läßt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanism der Natur sind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher seine Untat entweder nach der Maxime einer angenommenen objektiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel (sich davon gelegentlich zu dispensieren) begehen; im letzteren Fall weicht er nur (obzwar vorsätzlich) vom Gesetz ab; er kann seine eigene Übertretung zugleich verabscheuen und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im ersteren aber verwirft er die Autorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es sich zur Regel wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist also nicht bloß ermangelungsweise (*negative*), sondern sogar abbruchsweise (*contrarie*) oder, wie man sich ausdrückt, diametraliter, als Widerspruch (gleichsam feindselig) dem Gesetz entgegen. So viel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen Menschen unmöglich und doch (obzwar

durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt —, ist gleichwohl kein aktiver Widerstand, (der willkürlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen tätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Akt der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein negativer Widerstand, d. i. Weigerung des Volks (im Parlament), erlaubt, jener in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nötig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selber aber ein Verräter des Volks sei.

Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine

---

bloße Idee des Äußerst-Bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk ist also der, daß der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Prinzipien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muß, und so die Gewalttätigkeit mit dreuster Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, daß die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Prinzip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wieder auflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener Tat den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht sein würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmaßung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müßte.

neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. Der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er, in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten, seine und des Staats Ruhe dem Wagstück vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte, zu bestehen. Wenn er aber das letztere vorzieht, so bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, ungerecht war, sein Recht an demselben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, sich diesem verunglückten Oberhaupt zum besten in ein Staatenbündnis zu vereinigen, bloß um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet, noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin eine in jedem anderen Staat durch Revolution zustande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen seien, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrscher als Obereigentümer (des Bodens), oder muß er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein es möglich ist, äußere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem Souverän, als Landesherren, besser als Obereigentümer (*dominus territorii*), alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als die Menge der Untertanen gehört ihm auch zu (es ist sein Volk) aber nicht ihm als Eigentümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). — Dieses Obereigentum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die notwendige Vereinigung des Privateigentums aller im Volk unter

einem öffentlichen allgemeinen Besitzer zu Bestimmung des besonderen Eigentums, nicht nach Grundsätzen der Aggregation (die von den Teilen zum Ganzen empirisch fortschreitet), sondern dem notwendigen formalen Prinzip der Einteilung (Division des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigentümer kein Privateigentum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht kollektiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch-beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigentum des Bodens stattfindet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domänen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes), haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigentum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen und alle Untertanen als grunduntertänig (*glebae adscripti*) und Besitzer von dem, was immer nur Eigentum eines anderen ist, folglich aller Freiheit beraubt (*servi*) anzusehen. — Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen), außer sich selbst; denn wenn er neben einem anderen im Staat etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich sein, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt alles; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat (jedem das Seine zuteil kommen zu lassen), dem alle äußere Sachen (*divisum*) zugehören.

Hieraus folgt: daß es auch keine Korporation im Staat, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigentümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Überlebenden zu entschädigen. Der Ritterorden (als Korporation, oder auch bloß Rang einzelner, vorzüglich beehrter Personen), der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigentum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Komtureien auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Verteidigung desselben zu

schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform fallen, können nicht klagen, daß ihnen ihr Eigentum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung und mußte auch, so lange diese fortwährte, gelten. So bald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urteil derjenigen, welche auf Leitung desselben durch ihr Verdienst den größten Anspruch haben, so mußte, gleichsam als durch eine Appellation desselben an den Staat (*a rege male informato ad regem melius informandum*), das vermeinte Eigentum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigentum beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigentümers (des Landesherrn), die Privateigentümer des Bodens zu beschatzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle, oder Dienstleistung (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist) zu fordern: so doch, daß das Volk sich selber beschatzt, weil dieses die einzige Art ist, hiebei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Korps der Deputierten desselben geschieht, auch als gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirtschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit besorgt (denn daß das Gefühl für diese (*sensus decori*) als negativer Geschmack durch Bettelei, Lärmen auf Straßen, Gestank, öffentliche Wollust (*venus volgivaga*), als Verletzungen des moralischen Sinnes, nicht abgestumpft werde, erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäfte, das Volk durch Gesetze zu lenken.)

Zur Erhaltung des Staats gehört auch noch ein drittes: nämlich das Recht der Aufsicht (*ius inspectionis*), daß ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft (*publicum*) Einfluß haben kann, (von Staats- oder Religions-Illuminaten) verheimlicht, sondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die aber der Untersuchung der Privatbehausung eines jeden ist nur ein Notfall

der Polizei, wozu sie durch eine höhere Autorität in jedem besonderen Falle berechtigt werden muß.

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirekt, d. i. als Übernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nötigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es selbst den notwendigsten Naturbedürfnissen nach nicht sind, herbeizuschaffen: weil ihre Existenz zugleich als Akt der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nötige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigentums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen; nicht zu Staats- (denn der ist reich), sondern zu Volksbedürfnissen, aber nicht bloß durch freiwillige Beiträge (weil hier nur vom Rechte des Staats gegen das Volk die Rede ist), worunter einige gewinnsüchtige sind (als Lotterien, die mehr Arme und dem öffentliche Eigentum gefährliche machen, als sonst sein würden, und die also nicht erlaubt sein sollten), sondern zwangsmäßig, als Staatslasten. Hier frägt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge, so daß jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch nach und nach gesammelte Bestände und überhaupt fromme Stiftungen (dergleichen Witwenhäuser, Hospitäler u. dergl. sind) und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll. — Die erstere Anordnung muß für die einzige dem Rechte des Staats angemessene, der sich niemand entziehen kann, der zu leben hat,

gehalten werden: weil sie nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armsein zum Erwerbmittel für faule Menschen machen und so eine ungerechte Belästigung des Volks durch die Regierung sein würden.

Was die Erhaltung der aus Not oder Scham ausgesetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen, obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu lassen. Ob dieses aber durch Besteurung der Hagestolzen beiderlei Geschlechts (worunter die vermögende Ledige verstanden werden), als solche, die daran doch zum Teil schuld sind, vermittelst dazu errichteter Findelhäuser, oder auf andere Art mit Recht geschehen könne (ein anderes Mittel es zu verhüten möchte es aber schwerlich geben), ist eine Aufgabe, deren Lösung, ohne entweder wider das Recht, oder die Moralität zu verstoßen, bisher noch nicht gelungen ist.

Da auch das Kirchenwesen, welches von der Religion als innerer Gesinnung, die ganz außer dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muß (als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienst für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sei Meinung oder Überzeugung), ein wahres Staatsbedürfnis wird, sich auch als Untertanen einer höchsten unsichtbaren Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten: so hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Konstitutionalgesetzgebung, das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vorteilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen (*ritus*) dem Volk vorzuschreiben oder zu befehlen (denn dieses muß gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben), sondern nur das negative Recht den Einfluß der öffentlichen Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachteilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit, oder dem der verschiedenen Kirchen untereinander die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist. Daß eine Kirche einen gewissen Glauben und welchen sie haben, oder daß sie ihn unabänderlich erhalten müsse und sich nicht selbst reformieren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt,

die unter ihrer Würde sind: weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Untertanen einläßt (der Monarch sich zum Priester macht) die ihr geradezu sagen können, daß sie hievon nichts verstehe; vornehmlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen, betrifft; — denn was das gesamte Volk nicht über sich selbst beschließen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen. Nun kann aber kein Volk beschließen, in seinen den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten, mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformieren: weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Recht desselben entgegen sein würde. Also kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beschließen. — — Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese aus ebenderselben Ursache nicht dem Staat, sondern müssen dem Teil des Volks, der sich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine, zu Lasten kommen.

D.

Das Recht des obersten Befehlshabers im Staat geht auch 1. auf Verteilung der Ämter, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung; 2. der Würden, die als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangerteilung der Oberen (der zum Befehlen) in Ansehung der Niedrigern (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Gesetz verbindliche, doch jenen zu gehorsamen zum voraus bestimmt sind), bloß auf Ehre fundiert sind — und 3. außer diesem (respektiv-wohltätigen) Recht auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, so kommt hier die Frage vor: hat der Souverän das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach seinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von seiten des letzteren) wieder zu nehmen? Ich sage: nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerliche Beamte nie beschließen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschließen. Nun will das Volk (das die Kosten tragen soll, welche die Ansetzung eines Beamten ihm machen wird) ohne allen Zweifel, daß dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig

gewachsen sei; welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige versäumt, die er zur Erlernung eines anderen ihn nährenden Geschäfts hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde in der Regel das Amt mit Leuten versehen werden, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit und durch Übung erlangte reife Urteilskraft erworben hätten; welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, daß jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die sonst lauter Untauglichen in die Hände fallen würden) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müsse rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht bloß die, welche ein Amt bei sich führen mag, sondern auch die, welche den Besitzer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, ist der Adel, der, vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk ist, unterschieden, den männlichen Nachkommen anerbt, durch diese auch wohl den weiblichen unadliger Geburt, nur so, daß die adlig Geborne ihrem unadligen Ehemann nicht umgekehrt diesen Rang mitteilt, sondern selbst in den bloß bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage ist nun: ob der Souverän einen Adelstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sei. In dieser Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souveräns wegen seines oder des Volks Vorteils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäß sei, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Untertanen, aber doch in Ansehung des Volks geborne Befehlshaber (wenigstens privilegierte) sind. — — Die Beantwortung derselben geht nun hier eben so wie vorher aus dem Prinzip hervor: „Was das Volk (die ganze Masse der Untertanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschließen.“ Nun ist ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienst vorher geht und dieses auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienst hatte, so konnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mußten es sich immer selbst erwerben, da die Natur es nicht so fügt, daß das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine

Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen. — — Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen, von Untertanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte (wie etwa ein Erbprofessor), sein wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich erteilten erblichen Vorzugs nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmählich wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fortdauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Einteilung in Souverän, Adel und Volk der einzigen natürlichen in Souverän und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; außer wenn er sich durch sein eigenes Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloßen Werkzeuge der Willkür eines anderen (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere ist (was er aber nur durch Urteil und Recht werden kann), ist ein Leibeigener (*servus in sensu stricto*) und gehört zum Eigentum (*dominium*) eines anderen, der daher nicht bloß sein Herr (*herus*), sondern auch sein Eigentümer (*dominus*) ist, der ihn als eine Sache veräußern und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen und über seine Kräfte, wenngleich nicht über sein Leben und Gliedmaßen verfügen (disponieren) kann. Durch einen Vertrag kann sich niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, der Qualität nach erlaubten, dem Grad nach aber unbestimmten Diensten gegen einen andern (für Lohn, Kost oder Schutz) verpflichten durch einen Verdingungsvertrag (*locatio conductio*), und er werde dadurch bloß Untertan (*subiectus*), nicht Leibeigener (*servus*); allein das ist nur ein falscher Schein. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Untertans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch (wie es mit den Negern auf den Zuckerinseln der Fall ist) erschöpfen bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener

hat sich seinem Herrn wirklich als Eigentum weggegeben; welches unmöglich ist. — Er kann sich also nur zu der Qualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder ansässiger Untertan; im letzteren Fall, daß er teils für den Gebrauch des Bodens seines Herrn statt des Tagelohns Dienste auf demselben Boden, teils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsuntertan (*glebae adscriptus*) zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüßen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber auch durch sein Verbrechen ein persönlicher Untertan geworden sein so kann diese Untertänigkeit ihm doch nicht anerben, weil er sie sich nur durch seine eigene Schuld zugezogen hat, und eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern und, im Falle daß diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit dem Besitz ihrer Untertanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heißt Verbrechen schlechthin (*crimen*), aber auch ein öffentliches Verbrechen (*crimen publicum*); daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Zivil-, das andere vor die Kriminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waren, Betrug im Kauf und Verkauf bei sehenden Augen des anderen sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsch Geld oder falsche Wechsel zu machen,

Diebstahl und Raub u. dgl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht bloß eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der niederträchtigen Gemütsart (*indolis abiectae*) und die der gewalttätigen (*indolis violentae*) eingeteilt werden.

Richterliche Strafe (*poena forensis*), die von der natürlichen (*poena naturalis*), dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals bloß als Mittel ein anderes Gute zu befördern für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurteilt werden kann. Er muß vorher strafbar befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derselben entbinde nach dem pharisäischen Wahlspruch: „Es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe;“ denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben. — Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verstände, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre gut durchzukommen; damit die Ärzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen ersprießliche Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das medizinische Kollegium, das diesen Vorschlag täte, mit Verachtung abweisen; denn die Gerechtigkeit hört auf eine zu sein, wenn sie sich für irgendeinen Preis weggibt.

Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Prinzip und Richtmaße macht? Kein anderes, als das Prinzip der Gleichheit, (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit) sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Übel du einem anderen im Volk zufügst,

das tust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tötest du ihn, so tötest du dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht (*ius talionis*) aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturteil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andere sind hin und her schwankend und können anderer sich einmischenden Rücksichten wegen keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun scheint es zwar, daß der Unterschied der Stände das Prinzip der Wiedervergeltung Gleiches mit Gleichem nicht verstatte; aber wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich sein kann, so kann es doch der Wirkung nach, respektive auf die Empfindungsart der Vornehmeren immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältnis zur Beleidigung, denn der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Lust erlauben; aber die Kränkung der Ehrliebe des einen kann doch dem Wehtun des Hochmuts des anderen sehr gleichkommen: wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten, sondern jenem, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen durch Urteil und Recht genötigt würde. Eben so wenn der gewalttätige Vornehme für die Schläge, die er dem niederen, aber schuldlosen Staatsbürger zumißt, außer der Abbitte noch zu einem einsamen und beschwerlichen Arrest verurteilt würde, weil hiemit, außer der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Täters schmerzhaft angegriffen und so durch Beschämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heißt das aber: „Bestiehlst du ihn, so bestiehlst du dich selbst"? Wer da stiehlt, macht aller anderer Eigentum unsicher; er beraubt sich also (nach dem Recht der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigentums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich ist, als daß ihn andere ernähren. Weil dieses aber der Staat nicht umsonst tun wird, so muß er diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchthausarbeit) überlassen und kommt auf gewisse Zeit, oder nach Befinden auch auf immer in den Sklavenstand. — Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Ver-

brechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Täter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod. — Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntnis des Richters auf den Tod nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte möglich ist, offenbaret sich daran, daß dadurch allein proportionierlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurteil über alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet: daß, wie in der letzten schottischen Rebellion, da verschiedene Teilnehmer an derselben (wie BALMERINO und andere) durch ihre Empörung nichts als eine dem Hause STUART schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gericht das Urteil so gesprochen worden wäre: ein jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben; so sage ich: der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur des menschlichen Gemüts mit sich. Denn der erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein (*animam praeferre pudori.* IUVEN.). Der erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionierlich bestraft, jener gelinde nach seiner Empfindungsart und dieser hart nach der seinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der erstere zu hart, der andere für seine Niederträchtigkeit gar zu gelinde bestraft wäre; und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Komplott vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit der Tod. — Überdem hat man

nie gehört, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurteilter sich beschwert hätte, daß ihm damit zu viel und also unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äußerte. — Man müßte sonst annehmen, daß, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetz nicht unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staat diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt und, wenn sie es tut, mit sich selbst im Widerspruch sei.

So viel also der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen, a priori begründeten Gesetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Komplizen (*correi*) zu einer solchen Tat so groß ist, daß der Staat, um keine solche Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Untertanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äußeren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen (vornehmlich nicht durch das Spektakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abstumpfen) will, so muß es auch der Souverän in seiner Macht haben, in diesem Notfall (*casus necessitatis*) selbst den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urteil zu sprechen, welches statt der Lebensstrafe eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird, dergleichen die Deportation ist: dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Gesetz, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Akt des Majestätsrechts, der als Begnadigung nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiegegen hat nun der Marchese BECCARIA aus teilnehmender Empfindelei einer affektierten Humanität (*compassibilitas*) seine Behauptung der Unrechtmäßigkeit aller Todesstrafe aufgestellt: weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sei unmöglich, weil niemand über sein Leben disponieren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn

ich jemand ermorde, heißt nichts mehr als: ich unterwerfe mich samt allen übrigen den Gesetzen, welche natürlicherweise, wenn es Verbrecher im Volk gibt, auch Strafgesetze sein werden. Ich als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz diktiert, kann unmöglich dieselbe Person sein, die als Untertan nach dem Gesetz bestraft wird; denn als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig). Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich als einen Verbrecher abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (*homo noumenon*) die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (*homo phaenomenon*) samt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetze unterwirft. Mit anderen Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein anderer als der Verbrecher diktiert die Todesstrafe, und im Sozialkontrakt ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen und so über sich selbst und sein Leben zu disponieren. Denn wenn der Befugnis zu strafen ein Versprechen des Missetäters zum Grunde liegen müßte, sich strafen lassen zu wollen, so müßte es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter sein. — Der Hauptpunkt des Irrtums (*πρωτον ψευδος*) dieses Sophisms besteht darin: daß er das eigene Urteil des Verbrechers (das man seiner Vernunft notwendig zutrauen muß), des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluß des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurteilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt.

Es gibt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Befugnis habe, sie mit der Todesstrafe zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine ist das der Geschlechtsehre, das andere der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenklassen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord (*infanticidium maternale*); das andere der Kriegsgesellenmord (*commilitonicidium*), der Duell. — Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen und eben so wenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen

Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann: so scheint es, daß Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tötung (*homicidium*), die alsdann nicht einmal Mord (*homicidium dolosum*) heißen müßte, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutz desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Ware), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existieren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignorieren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingesetzte Kriegesmann, dem ein Schimpf angetan wird, sieht sich eben sowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genötigt, sich Genugtuung und, wie im Naturzustande, Bestrafung des Beleidigers nicht durchs Gesetz, vor einem Gerichtshofe, sondern durch den Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmut zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tötung seines Gegners verbunden sein, die in diesem Kampfe, der öffentlich und mit beiderseitiger Einwilligung, doch auch ungern geschieht, eigentlich nicht Mord (*homicidium dolosum*) genannt werden kann. — — Was ist nun in beiden (zur Kriminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären und so mit dem Tode zu strafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig zu sein. Die Auflösung dieses Knotens ist: daß der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwidrige Tötung eines anderen müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt, die Gesetzgebung selber aber (mithin auch die bürgerliche Verfassung), so lange noch als barbarisch und unausgebildet, daran schuld ist, daß die Triebfedern der Ehre im Volk (subjektiv) nicht mit den Maßregeln zusammentreffen wollen, die (objektiv) ihrer Absicht gemäß sind, so daß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit in Ansehung der aus dem Volk eine Ungerechtigkeit wird.

II.

Das Begnadigungsrecht (*ius aggratiandi*) für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch im hohen Grade unrecht zu tun. — In Ansehung der Verbrechen der Untertanen gegeneinander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit (*impunitas criminis*) das größte Unrecht gegen die letztern. Also nur bei einer Läsion, die ihm selbst widerfährt, (*crimen laesae maiestatis*) kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volk selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des Majestätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§ 50.

Das Land (*territorium*), dessen Einsassen schon durch die Konstitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Akt ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heißt das Vaterland; das, worin sie es ohne diese Bedingung nicht sind, das Ausland, und dieses, wenn es einen Teil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heißt die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieses Wort brauchten), welche, weil sie doch keinen koalisierten Teil des Reichs (*imperii*) als Sitz von Mitbürgern, sondern nur eine Besitzung desselben als eines Untertanes ausmacht, den Boden des herrschenden Staats als Mutterland (*regio domina*) verehren muß.

1) Der Untertan (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als sein Eigentum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen, welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen und das Geld dafür mit sich zu nehmen befugt wäre.

2) Der Landesherr hat das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung Fremder (Kolonisten), obgleich seine Landeskinder dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigentum derselben am Boden gekürzt wird.

3) Ebenderselbe hat auch im Falle eines Verbrechens des Untertans, welches alle Gemeinschaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers teilhaftig wird, d. i. zur Deportation.

4) Auch das der Landesverweisung überhaupt (*ius exilii*), ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutschen Sprache Elend genannt), zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, so viel bedeutet, als ihn innerhalb seinen Grenzen vogelfrei zu machen.

§ 51.

Die drei Gewalten im Staat, die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt (*res publica latius dicta*) hervorgehen, sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objektive praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverän) aber ist sofern nur ein (das gesamte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältnis der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar: entweder daß einer im Staate über alle, oder daß einige, die einander gleich sind, vereinigt, über alle andere, oder daß alle zusammen über einen jeden, mithin auch über sich selbst gebieten, d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch, oder aristokratisch, oder demokratisch. (Der Ausdruck monarchisch statt autokratisch ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn Monarch ist der, welcher die höchste, Autokrator aber oder Selbstherrscher der, welcher alle Gewalt hat; dieser ist der Souverän, jener repräsentiert ihn bloß). — Man wird leicht gewahr, daß die autokratische Staatsform die einfachste sei, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist. Die aristo-

kratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Gesetzgeber) zu einander, um den Souverän zu machen, und dann dem dieses Souveräns zum Volk; die demokratische aber die allerzusammengesetzteste, nämlich den Willen aller zuerst zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverän, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen.*) Was die Handhabung des Rechts im Staat betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber, was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplifizieren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volk passiv sind und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das gibt keine Untertanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft, daß nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist (d. i. nicht bloß den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat): gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen und sagt nichts mehr als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

§ 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunkt des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauslangen (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, daß sie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müßte durchs Volk, welches sich dazu

*) Von der Verfälschung dieser Formen durch sich eindringende unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), imgleichen den sogenannten gemischten Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

rottierte, also nicht durch die Gesetzgebung, geschehen; Meuterei aber in einer schon bestehenden Verfassung ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben, und dann der Übergang in die bessere, nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluß hat. — Es muß aber dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist, und hiebei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehöret. Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, daß der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden anderen selbst konstituiert, z. B. daß die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht tun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände.

Die Staatsformen sind nur der Buchstabe (*littera*) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjektiv) für notwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (*anima pacti originarii*) enthält die Verbindlichkeit der konstituierenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alte empirische (statutarische) Formen, welche bloß die Untertänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staats erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz

selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine peremtorisch zugeteilt werden kann; indessen daß, solange jene Staatsformen dem Buchstaben nach ebenso viel verschiedene mit der obersten Gewalt bekleidete moralische Personen vorstellen sollen, nur ein provisorisches inneres Recht und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputierten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentieren läßt, so repräsentiert das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der einzelnen, als bloßer Untertanen (allenfalls als Staatsbeamten), abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nun nicht mehr nötig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.

> Es war also ein großer Fehltritt der Urteilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich aus der Verlegenheit wegen großer Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, daß er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu verteilen; da es denn natürlicherweise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteurung der Untertanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam: nämlich zu verhindern, daß diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht bloß suspendiert wurde) und aufs Volk überging, dessen gesetzgebenden Willen nun das Mein und Dein jedes Untertans unterworfen wurde. Man kann auch nicht sagen: daß dabei ein stillschweigendes, aber doch vertragsmäßiges Versprechen der Nationalversammlung, sich nicht eben zur Souveränität

zu konstituieren, sondern nur dieser ihr Geschäfte zu administrieren, nach verrichtetem Geschäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in seine Hände zu überliefern, angenommen werden müsse; denn ein solcher Vertrag ist an sich selbst null und nichtig. Das Recht der obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen ist kein veräußerliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesamtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesamtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponieren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist.

Des
öffentlichen Rechts
Zweiter Abschnitt.
Das Völkerrecht.

§ 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können als Landeseingeborne nach der Analogie der Erzeugung von einem gemeinschaftlichen Elternstamm (*congeniti*) vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind: dennoch aber in intellektueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichsam eine Familie (*gens, natio*) ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrerseits sich wiederum wegen der gesetzlosen Freiheit, die sie gewählt haben, vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältnis zueinander [welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völker-

recht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht (*ius publicum civitatum*) heißen sollte] ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen anderen im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen Krieges betrachtet, teils das Recht zum Kriege, teils das im Kriege, teils das, einander zu nötigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, d. i. das Recht nach dem Kriege, zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterscheidende von dem des Naturzustandes einzelner Menschen oder Familien (im Verhältnis gegeneinander) von dem der Völker bei sich, daß im Völkerrecht nicht bloß ein Verhältnis eines Staats gegen den anderen im Ganzen, sondern auch einzelner Personen des einen gegen einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Recht einzelner im bloßen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

§ 54.

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1) daß Staaten, im äußeren Verhältnis gegeneinander betrachtet, (wie gesetzlose Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2) daß dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenn gleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche (indem sie es beide nicht besser haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem anderen unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Grade unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3) daß ein Völkerbund nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages notwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimische Mißhelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äußeren zu schützen; 4) daß die Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbündung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, — ein Recht *in subsidium* eines anderen und ur-

sprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren (*foedus Amphictyonum*).

§ 55.

Bei jenem ursprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegeneinander im Naturzustande (um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften) erhebt sich zuerst die Frage: welches Recht hat der Staat gegen seine eigene Untertanen sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu setzen; so daß es nicht von dieser ihrem eigenen Urteil abhängt, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern der Oberbefehl des Souveräns sie hineinschicken darf?

Dieses Recht scheint sich leicht dartun zu lassen; nämlich aus dem Rechte mit dem Seinen (Eigentum) zu tun, was man will. Was jemand aber der Substanz nach selbst gemacht hat, davon hat er ein unbestrittenes Eigentum. — Hier ist also die Deduktion, so wie sie ein bloßer Jurist abfassen würde.

Es gibt mancherlei Naturprodukte in einem Lande, die doch, was die Menge derselben von einer gewissen Art betrifft, zugleich als Gemächsel (*artefacta*) des Staats angesehen werden müssen, weil das Land sie in solcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, sondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner (die nützlichste Art des Geflügels), Schafe, Schweine, das Rindergeschlecht u. a. m. würden entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubtiere wegen in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchst sparsam anzutreffen sein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte. — Eben das gilt auch von der Menschenzahl, die ebenso wie in den amerikanischen Wüsten, ja selbst dann, wenn man diesen den größten Fleiß (den jene nicht haben) beilegte, nur gering sein kann. Die Einwohner würden nur sehr dünn gesäet sein, weil keiner derselben sich mitsamt seinem Gesinde auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr ist, von Menschen oder Wilden und Raubtieren verwüstet zu werden; mithin sich für eine so große Menge von Menschen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden

würde. — — So wie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Haustieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein Machwerk der Menschen sind, sagen kann, daß man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (töten lassen) kann: so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staat, dem Souverän, sagen, er habe das Recht, seine Untertanen, die dem größten Teil nach sein eigenes Produkt sind, in den Krieg wie auf eine Jagd und zu einer Feldschlacht wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber (der vermutlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Tiere, die ein Eigentum des Menschen sein können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besondern Kriegserklärung vermittelst seiner Repräsentanten seine freie Beistimmung geben muß, unter welcher einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefahrvollen Dienst disponieren kann.

Wir werden also wohl dieses Recht von der Pflicht des Souveräns gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobei dieses dafür angesehen werden muß, daß es seine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar passiv (mit sich machen läßt), doch auch selbsttätig ist und den Souverän selbst vorstellt.

§ 56.

Im natürlichen Zustande der Staaten ist das Recht zum Kriege (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat sein Recht gegen einen anderen Staat verfolgt, nämlich, wenn er von diesem sich lädiert glaubt, durch eigene Gewalt: weil es durch einen Prozeß (als durch den allein die Zwistigkeiten im rechtlichen Zustande ausgeglichen werden) in jenem Zustande nicht geschehen kann. — Außer der tätigen Verletzung (der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist) ist es die Bedrohung. Hiezu gehört entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens (*ius*

praeventionis) gründet, oder auch bloß die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht (*potentia tremenda*) eines anderen Staats. Diese ist eine Läsion des Mindermächtigen bloß durch den Zustand vor aller Tat des Übermächtigen, und im Naturzustande ist dieser Angriff allerdings rechtmäßig. Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander tätig berührenden Staaten.

Was die tätige Verletzung betrifft, die ein Recht zum Kriege gibt, so gehört dazu die selbstgenommene Genugtuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die Wiedervergeltung (*retorsio*), ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem anderen Staate zu suchen, womit der Förmlichkeit nach der Ausbruch des Krieges ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung) eine Ähnlichkeit hat: weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszustande finden will, etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muß, nämlich Annahme der Erklärung des anderen Teils, daß beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen.

§ 57.

Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen und ein Gesetz in diesem gesetzlosen Zustande zu denken (*inter arma silent leges*), ohne sich selbst zu widersprechen; es müßte denn dasjenige sein: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äußeren Verhältnis gegeneinander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegeneinander kann ein Strafkrieg (*bellum punitivum*) sein. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Obern (*imperantis*) gegen den Unterworfenen (*subditum*) statt, welches Verhältnis nicht das der Staaten gegeneinander ist: — Aber auch weder ein Ausrottungs- (*bellum internecinum*) noch Unterjochungskrieg (*bellum subiugatorium*), der eine moralische Vertilgung eines Staats (dessen Volk nun mit dem des Überwinders entweder in eine Masse verschmelzt, oder in Knechtschaft verfällt) sein würde. Nicht als ob dieses Notmittel des Staats zum Friedenszustande zu gelangen an sich dem

Rechte eines Staats widerspräche, sondern weil die Idee des Völkerrechts bloß den Begriff eines Antagonismus nach Prinzipien der äußeren Freiheit bei sich führt, um sich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche durch Vergrößerung der Macht des einen Staats für den anderen bedrohend sein kann.

Verteidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staat erlaubt, nur nicht solche, deren Gebrauch die Untertanen desselben, Staatsbürger zu sein, unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig im Staatenverhältnisse nach dem Völkerrecht für eine Person zu gelten (die gleicher Rechte mit andern teilhaftig wäre). Darunter gehört: seine eigne Untertanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmischern (in welche Klasse auch wohl die sogenannten Scharfschützen, welche einzelen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten), oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Wort, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Kontribution aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Personen das Ihrige abzuzwingen (denn das wäre Raub: weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, durch dasselbe Krieg führete): sondern durch Ausschreibungen gegen ausgestellte Scheine, um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionierlich zu verteilen.

§ 58.

Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluß zu gelangen Traktaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäß irgendeinem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen läßt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Überwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen, weil

er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müßte: sondern ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hiezu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen.

Der überwundene Staat, oder dessen Untertanen verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, so daß jener zur Kolonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine Kolonie oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen Staat Gehörige nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heißt der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vizekönigs) regiert (*civitas hybrida*). Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln und ist jetzt Großbritannien in Ansehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmäßigkeit von der Überwältigung eines Volkes durch Krieg abgeleitet werden, weil man hiezu einen Strafkrieg annehmen müßte. Am allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Daß mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sei, liegt schon im Begriffe desselben.

§ 59.

Das Recht des Friedens ist 1) das im Frieden zu sein, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der Neutralität; 2) sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der Garantie; 3) zu wechselseitiger Verbindung (Bundsgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äußere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu verteidigen; nicht ein Bund zum Angreifen und innerer Vergrößerung.

§ 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade nach), d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maße bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem wie überhaupt im Naturzustande ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder tätlich) geäußerter Wille eine Maxime verrät, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müßte. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, daß sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, um sich in sein Land zu teilen, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann, sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die ihrer Natur nach der Neigung zum Kriege ungünstig ist.

Übrigens ist der Ausdruck eines ungerechten Feindes im Naturzustande pleonastisch; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich unrecht tun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein.

§ 61.

Da der Naturzustand der Völker eben so wohl als einzelner Menschen ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten: so ist vor dieser Ereignis alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äußere Mein und Dein der Staaten bloß provisorisch und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem,

wodurch ein Volk Staat wird) peremtorisch geltend und ein wahrer Friedenszustand werden. Weil aber bei gar zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muß, eine Menge solcher Korporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt: so ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politische Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuierlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Recht der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen Verein einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den permanenten Staatenkongreß nennen, zu welchem sich zu gesellen jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen (wenigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts in Absicht auf Erhaltung des Friedens betrifft) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch stattfand; wo die Minister der meisten europäischen Höfe und selbst der kleinsten Republiken ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten und so sich ganz Europa als einen einzigen föderierten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen, statt dessen späterhin das Völkerrecht bloß in Büchern übrig geblieben, aus Kabinetten aber verschwunden oder nach schon verübter Gewalt in Form der Deduktionen der Dunkelheit der Archive anvertrauet worden ist.

Unter einem Kongreß wird hier aber nur eine willkürliche, zu aller Zeit ablösliche Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche (so wie die der amerikanischen Staaten) auf einer Staatsverfassung gegründet und daher unauflöslich ist, verstanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf zivile Art, gleichsam durch einen Prozeß, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg, zu entscheiden, realisiert werden kann.

Des öffentlichen Rechts

Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§ 62.

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Prinzip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als *globus terraqueus*) in bestimmte Grenzen eingeschlossen; und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdenbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Teil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (*communio*) und hiemit des Gebrauchs, oder des Eigentums an demselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung (*commercium*), d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche (*ius cosmopoliticum*) genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft miteinander zu setzen scheinen, und dennoch sind sie vermittelst der Schiffahrt gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welcher, je mehr es einander nahe Küsten gibt (wie die des mittelländischen), nur desto lebhafter sein kann, deren Besuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veran-

lassung dazu gibt, daß Übel und Gewalttätigkeit an einem Orte unseres Globs an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Mißbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines anderen Volks (*ius incolatus*) ist, als zu welchem ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Es frägt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (*accolatus*) und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe. —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren geschieht, daß keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen Eintrag tut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker sind (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten amerikanischen Nationen), deren Unterhalt von großen öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Vertrag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien geschehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, daß eine solche Gewalttätigkeit zum Weltbesten gereiche; teils durch Kultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst BÜSCHING die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will), teils zur Reinigung seines eigenen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben oder ihrer Nachkommenschaft in einem anderen Weltteile (wie in Neuholland); denn alle diese vermeintlich gute Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiegegen ein: daß bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande sein würde: so kann das eben so wenig jene Rechtsbedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, daß es auch, wenn Verfassungen verunartet sind, dem Volke zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

* * *

Beschluß.

Wenn jemand nicht beweisen kann, daß ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, daß es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt), so kann er noch fragen: ob es ihn interessiere, das eine oder das andere (durch eine Hypothese) anzunehmen, und dies zwar entweder in theoretischer, oder in praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich bloß ein gewisses Phänomen (wie z. B. für den Astronom das des Rückganges und Stillstandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatisch (bloßer Kunstzweck) oder moralisch, d. i. ein solcher Zweck sein kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst: daß nicht das Annehmen (*suppositio*) der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein bloß theoretisches und dazu noch problematisches Urteil ist, hier zur Pflicht gemacht werde, denn dazu (etwas zu glauben) gibts keine Verbindlichkeit; sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, daß er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstriert werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen Mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich (in Verhältnis gegeneinander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urteile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Konstitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republikanism aller Staaten samt und sonders) hinwirken, um ihn herbei zu führen und dem heillosen Kriegführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre innere Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der

Maxime dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und sich seinen Grundsätzen nach mit den übrigen Tierklassen in einen gleichen Mechanism der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für andere, sondern die durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Notwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft tun, sagen; „Die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind.“ Denn was kann mehr metaphysisch sublimiert sein, als eben diese Idee, welche gleichwohl nach jener ihrer eigenen Behauptung die bewährteste objektive Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen läßt, und welche allein, wenn sie nicht revolutionsmäßig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften — (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in kontinuierlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.

Anhang
erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.

Die Veranlassung zu denselben nehme ich größtenteils von der Rezension dieses Buchs in den Götting. Anz. 28. Stück, den 18. Februar 1797; welche, mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch mit Teilnahme und „der Hoffnung, daß jene Anfangsgründe Gewinn für die Wissenschaft bleiben werden," abgefaßt, ich hier zum Leitfaden der Beurteilung, überdem auch einiger Erweiterung dieses Systems gebrauchen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre stößt sich mein scharfprüfender Rezensent an einer Definition. — Was heißt Begehrungsvermögen? Sie ist, sagt der Text, das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. — Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „daß sie nichts wird, sobald man von äußeren Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahiert. — Das Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten Etwas, obgleich diesem die Außenwelt nichts ist." Antwort: Gibt es aber nicht auch eine heftige und doch zugleich mit Bewußtsein vergebliche Sehnsucht (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!), die zwar tatleer, aber doch nicht folgeleer ist und zwar nicht an Außendingen, aber doch im Innern des Subjekts selbst mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als Bestreben (*nisus*) vermittelst seiner Vorstellungen Ursache zu sein, ist, wenn das Subjekt gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einsieht, doch immer Kausalität, wenigstens im Innern desselben. — Was hier den Mißverstand ausmacht, ist: daß, da das Bewußtsein seines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewußtsein seines Unvermögens in Ansehung der Außenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen daß doch, da hier bloß von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die

Kausalität der Vorstellung (jene mag äußerlich oder innerlich sein) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehrungsververmögens unvermeidlich gedacht werden muß.

1.

Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben oder versteigen wollen (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft bloß statutarisch sein würde), so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Einteilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen: weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem, sondern bloß aufgerafftes Aggregat sein würde. — Die Topik der Prinzipien muß der Form des Systems halber vollständig sein, d. i. es muß der Platz zu einem Begriff (*locus communis*) angezeigt werden, der nach der synthetischen Form der Einteilung für diesen Begriff offen ist: man mag nachher auch dartun, daß einer oder der andere Begriff, der in diesen Platz gesetzt würde, an sich widersprechend sei und aus diesem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze besetzt: den des dinglichen und den des persönlichen Rechts. Es ist natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze aus der bloßen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Einteilung a priori, offen stehen, nämlich der eines auf persönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, ob nämlich ein solcher neuhinzukommender Begriff auch statthaft sei und vor der Hand, obzwar nur problematisch, in der vollständigen Tafel der Einteilung angetroffen werden müsse. Das letztere leidet keinen Zweifel. Denn die bloß logische Einteilung (die vom Inhalt der Erkenntnis — dem Objekt — abstrahiert) ist immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht ist entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede ist, nämlich die metaphysische Einteilung, kann auch Tetrachotomie sein: weil außer den zwei einfachen Gliedern der Einteilung noch zwei Verhältnisse, nämlich die der das Recht einschränkenden Bedingungen,

hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer besonderen Untersuchung bedarf. — Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umstände weg; denn es läßt sich kein Recht einer Sache gegen eine Person denken. Nun fragt sich: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses auch eben so undenkbar sei; oder ob dieser Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerspruch, sondern selbst auch ein notwendiger (a priori in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äußeren Mein und Dein gehörender Begriff sei, Personen auf ähnliche Art als Sachen zwar nicht in allen Stücken zu behandlen, aber sie doch zu besitzen und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „Es ist das Recht des Menschen, eine Person außer sich als das Seine[1]) zu haben." Ich sage mit Fleiß: eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüßt hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachenrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel" eine *Stella mirabilis* (eine bis zum Stern erster Größe

[1]) Ich sage hier auch nicht: eine Person als die meinige (mit dem Adjektiv), sondern: als das Meine (το *meum*, mit dem Substantiv) zu haben. Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältnis (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B.: ich habe einen Vater. Aber ich kann nicht sagen: ich habe ihn als das Meine. Sage ich aber: mein Weib, so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches, Verhältnis des Besitzers zu einem Gegenstande (wenn es auch eine Person wäre), als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich in einer anderen Beziehung zugleich als Person behandelt werden muß.

wachsende, vorher nie gesehene, allmählich aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung), oder bloß eine Sternschnuppe sei, das soll jetzt untersucht werden.

3.

Beispiele.

Etwas Äußeres als das Seine haben, heißt es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung bloß als die physische gedacht wird, so heißt der Besitz Inhabung. — Rechtmäßige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenstand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es sei, aus welchem Grunde es wolle, befugt bin auf die Inhabung eines Gegenstandes zu dringen, der meiner Gewalt entwischt oder entrissen ist, so ist dieser Rechtsbegriff ein Zeichen (wie Wirkung von ihrer Ursache), daß ich mich für befugt halte ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibelen Besitz desselben befindlich gegen ihn zu verhalten und diesen Gegenstand so zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigentums an der Person eines anderen (denn Eigentümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer anderen Person sein), sondern nur das Seine des Nießbrauchs (*ius utendi fruendi*), unmittelbar von dieser Person gleich als von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, muß moralisch notwendig sein. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu genießen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der bloß tierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne daß beide Teile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muß: um durch körperlichen Gebrauch, den ein Teil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuß dem Grundsatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung nach) kannibalisch. Ob mit Maul und Zähnen, der weibliche Teil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tötliche Niederkunft, der männliche aber durch von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist bloß in der Manier zu genießen unterschieden, und ein Teil ist in Ansehung des anderen bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorganen wirklich eine verbrauchbare Sache (*res fungibilis*), zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, es ein gesetzwidriger Vertrag (*pactum turpe*) sein würde.

Eben so kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk (*res artificialis*), zeugen, ohne daß beide Teile sich gegen dieses und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen es zu erhalten: welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem bloß auf dingliche Art persönlichen Rechte angemessen) ist. Die Eltern[1]) haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden, (*ius in re*) und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nötigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind (*ius ad rem*): folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfene Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben; welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft (*famulatus*) in derselben, die folglich nicht anders als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzu kommen können. — Ebenso kann auch eine Dienerschaft außer der Familie zu dem Seinen des Hausherren nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und als Gesinde (*famulatus domesticus*)

[1]) In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Älteren *Seniores*, unter den Elteren aber *Parentes* verstanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist.

durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer bloßen Verdingung (*locatio conductio operae*), sondern der Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermietung (*locatio conductio personae*), welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, daß das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm nicht als bestellte und spezifisch bestimmte Arbeit aufgetragen wird; anstatt daß der zur bestimmten Arbeit Gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des anderen hingibt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner (*inquilinus*) wäre, sich nicht (*via facti*) als einer Sache bemächtigen, sondern muß nach dem persönlichen Recht auf die Leistungen des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel (*via iuris*) zu Gebote stehen. — — So viel zur Erläuterung und Verteidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

4.

Über die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miete (Rechtslehre § 31. S. 129)[1]) zur Rüge aufgestellet worden.

Daß jemand die Miete seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Mieter aufkündigen und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist tut, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann, daß der Mieter, da er seinen Mietskontrakt machte, wußte oder wissen mußte, daß das ihm getane Versprechen des Vermieters als Eigentümers natür-

[1]) Oben S. 96.

licherweise (ohne daß es im Kontrakt ausdrücklich gesagt werden durfte), also stillschweigend, an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Konkurs seinen Gläubigern überlassen müßte): so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Mieter ist durch die ihm vor der Mietszeit geschehene Aufkündigung an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

Denn das Recht des letzteren aus dem Mietskontrakte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat (*ius ad rem*); nicht gegen jeden Besitzer der Sache (*ius in re*), ein dingliches.

Nun konnte der Mieter sich wohl in seinem Mietskontrakte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen: er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermieters, als am Grunde haftend, einschreiben (ingrossieren) lassen: alsdann konnte er durch keine Aufkündigung des Eigentümers, selbst nicht durch dessen Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miete gesetzt werden. Wenn er es nicht tat, weil er etwa frei sein wollte, anderweitig eine Miete auf bessere Bedingungen zu schließen, oder der Eigentümer sein Haus nicht mit einem solchen *onus* belegt wissen wollte, so ist daraus zu schließen: daß ein jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Kontrakt gemacht zu haben sich bewußt war, ihn ihrer Konvenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugnis, durch den Kauf Miete zu brechen, zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Mietskontrakte; denn den Erben des Mieters, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemutet, die Miete fortzusetzen: weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muß). Ebensowenig kann auch das Recht des Mieters, als eines solchen, auch auf seine Erben ohne einen besonderen Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Teile ohne ausdrückliche Übereinkunft keinen Aftermieter zu setzen befugt ist.

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die bloße Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Missetäters (d. i. für die Gattung) Rücksicht genommen werden müsse, und zwar aus bloßen Rechtsgründen, indem ich das *ius talionis* der Form nach noch immer für die einzige a priori bestimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären, hergenommen) Idee als Prinzip des Strafrechts halte.[1]) — Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiderung zulassen, weil diese entweder an sich unmöglich, oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt sein würden, wie z. B. das der Notzüchtigung, imgleichen das der Päderastie, oder Bestialität? Die beiden ersteren durch Kastration (entweder wie eines weißen oder schwarzen Verschnittenen im Serail), das letztere durch Ausstoßung aus der bürgerlichen

---

[1]) In jeder Bestrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes, weil sie einen bloßen einseitigen Zwang enthält und so an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines solchen, in einem besonderen Falle wenigstens suspendiert ist: da er einer äußeren Pflicht unterworfen wird, der er seinerseits keinen Widerstand entgegensetzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr seine Erniedrigung sich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müssen, als den Geldverlust. Die Strafgerechtigkeit (*iustitia punitiva*), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist (*quia peccatum est*), muß hier von der Strafklugheit, da es bloß pragmatisch ist (*ne peccetur*) und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, *locus iusti*, nicht des *conducibilis* oder des Zuträglichen in gewisser Absicht, noch auch den des bloßen *honesti*, dessen Ort in der Ethik aufgesucht werden muß.

Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — *Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.* — Die gedachten Verbrechen heißen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden. — Willkürlich Strafen für sie zu verhängen ist dem Begriff einer Straf-Gerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daß ihm unrecht geschehe, wenn er seine Übeltat sich selbst über den Hals zieht, und ihm, wenn gleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäß das widerfährt, was er an anderen verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Ersitzung.

„Das Recht der Ersitzung (*Usucapio*) soll nach S. 131 ff.[1]) durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, daß durch den ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird, begründet werde, so wäre gar keine Erwerbung peremtorisch gesichert. (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturzustande eine nur provisorische Erwerbung an und dringt deswegen auf die juristische Notwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer aber nur gegen den, der nicht beweisen kann, daß er eher als ich ehrlicher Besitzer derselben Sache war und mit seinem Willen zu sein nicht aufgehört hat.)“ — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigentümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigentümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigentümers schlechterdings unmöglich war; welches letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes (es sei aus eigener Schuld oder auch ohne sie), z. B. durch Einschreibung in Matrikeln, oder unwidersprochene Stimmgebung als Eigentümer in bürgerlichen Versammlungen, von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmäßige Erwer-

---

[1]) Oben S. 97 ff.

bung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit (*onus probandi*) nicht aufgebürdet werden; denn er ist, soweit wie seine konstatierte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigentümer der Sache ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen seines Eigentums gab, von der Reihe der aufeinander folgenden Besitzer nach Rechtsprinzipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzakts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heißt es hier wie bei der Theologie: *conservatio est continua creatio.*) Wenn sich auch ein bisher nicht manifestierter, obzwar hintennach mit aufgefundenen Dokumenten versehener Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den früheren Besitz gründen könnte. — Auf die Länge der Zeit des Besitzes kommt es hiebei gar nicht an, um die Sache endlich zu ersitzen (*acquirere per usucapionem*). Denn es ist ungereimt, anzunehmen, daß ein Unrecht dadurch, daß es lange gewährt hat, nachgerade ein Recht werde. Der (noch so lange) Gebrauch setzt das Recht in der Sache voraus: weit gefehlt, daß dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die Ersitzung (*usucapio*) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die Verjährung der Ansprüche als Erhaltungsart (*conservatio possessionis meae per praescriptionem*) ist es nicht weniger: indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nötig ist, um sich als Besitzer zu manifestieren, für eine Verzichttuung auf dieselbe (*derelictio*), welche ein rechtlicher Akt, d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen anderen, ist, um durch Ausschließung desselben vom Anspruche (*per praescriptionem*) das Objekt desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Akt: ich brauche nicht zu beweisen, sondern durchs Gesetz (*lege*) und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen, d. i. die gesetzliche Sicherheit meines Besitzes, dadurch daß ich nicht den Beweis führen darf und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Daß aber alle Erwerbung im Naturzustande bloß provisorisch ist, das hat keinen Einfluß auf

die Frage von der Sicherheit des Besitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muß.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Rezensenten diesesmal sein Scharfblick, den Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 135[1]): daß ein jeder Mensch notwendigerweise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme (denn solche Sachen gibt es gar nicht), sondern daß ein jeder das Recht des Angebots in demselben Augenblick unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit sich bringt, daß der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Akt begehen zu dürfen, in demselben Augenblick Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des Rechts, sie anzunehmen oder auszuschlagen. In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, daß er schon vor der Acceptation der Erbschaft vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschließlich die Befugnis zu acceptieren erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Daß hiebei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines anderen zu machen, wenn man nicht mehr da ist, dieser Übergang des Besitztums aus der Totenhand ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Prinzipien des Naturrechts nichts, wenn gleich der Anwendung derselben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde gelegt werden muß. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meiner freien Wahl gestellt wird, heißt *res iacens*. Wenn der Eigentümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich auszuziehen eben im Begriff bin, umsonst anbietet (verspricht, es

[1]) Oben S. 100.

soll mein sein), so habe ich, so lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschließlich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (*ius in re iacente*), d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt: und dieses Recht ausschließlich zu wählen erlange ich nicht vermittelst eines besonderen rechtlichen Akts meiner Deklaration, ich wolle, dieses Recht solle mir zustehen, sondern ohne denselben (*lege*). — Ich kann also zwar mich dahin erklären, ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören (weil diese Annahme mir Verdrießlichkeiten mit anderen zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausschließlich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich ohne alle Deklaration meiner Annahme unmittelbar durchs Angebot: denn wenn ich sogar die Wahl zu haben ausschlagen könnte, so würde ich wählen nicht zu wählen; welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtnis (*institutio haeredis*) ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erblassers, aber doch den bloß-rechtlichen (intelligibelen) Besitz dieser Habe oder eines Teils derselben erwerbe: deren Annahme ich mich nun zum Vorteil anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stetige Reihenfolge vom Sterbenden zum eingesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht und so der Satz: *testamenta sunt iuris naturae* wider alle Zweifel befestigt wird.

8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Untertanen.

Stiftung (*sanctio testamentaria beneficii perpetui*) ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse aufeinander folgende Glieder desselben bis zu ihrem gänzlichen Aussterben errichtete wohltätige Anstalt. — Sie heißt ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Konstitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muß für ewig angesehen werden); ihre Wohltätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt, oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Teil desselben, einen Stand, oder für eine Familie und die ewige Fort-

dauer ihrer Deszendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom ersteren sind die Hospitäler, vom zweiten die Kirchen, vom dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom vierten die Majorate.

Von diesen Korporationen und ihrem Rechte zu succedieren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden: weil es durch Vermächtnis zum Eigentum des eingesetzten Erben geworden sei, und eine solche Verfassung (*corpus mysticum*) aufzuheben so viel heiße, als jemanden das Seine nehmen.

A.

Die wohltätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundiert worden, (in Stiften und Hospitälern) ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anrätig machen. — So hat man gefunden: daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionierten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmieten kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene Anstalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B.

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt, (die katholische) besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Untertanen, die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltliche durch Vermächtnis zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigentum hingegeben haben, und so hat der Klerus als ein besonderer Stand einen Besitztum, der sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmäßig vererben läßt und durch päpstliche Bullen hinreichend dokumentiert ist. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieses Verhältnis derselben

zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht so viel sein, als jemanden mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein. — Daß nur die erstere Verfassung (*politico-hierarchica*) Bestand an sich haben könne, ist an sich klar: denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich samt ihren Folgen in der Erfahrung dokumentieren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, insofern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (*hierarchico-politica*) zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch, (wie es wohl in Großbritannien mit der irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vorteilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade teilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigentum der Kirche werden sollen, und der Staat an diesem oder jenem Teil oder gar ganz sich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Ablässe und Büßungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Los in der anderen Welt ihnen vorteilhaft zu machen verheißen: so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist

als ein bloß auf Glauben errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaßten Eigentums der Kirche: nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundiert und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muß die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Daß es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperbursche die Unzulänglichkeit des wohltätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müssen), darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmütiger-, aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweise eine Stiftung macht, will, daß sie nicht ein anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist; sie kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein für ein gewisses Zeitalter erlaubtes und den Umständen nach notwendiges Institut sein; aber daß dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugnis haben, diesen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es tut, man sagen könne, er nehme seinem (adligen) Untertan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keinesweges behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat autorisierte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muß und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendiert war, nicht Abbruch tun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Konstitution selber nicht allein abhängig,

sondern ist nur ein Accidens derselben, was nur durch Inhärenz in demselben existieren kann (ein Edelmann kann ja als ein solcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn also der Staat seine Konstitution abändert, so kann der, welcher hiemit jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen: weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine nennen konnte, der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republikanism umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen derselben zu tragen, geben also kein ewiges Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die Majoratsstiftung betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: daß in der Reihe der aufeinander folgenden Erben immer der nächste von der Familie der Gutsherr sein solle (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der Landesherr es ist), so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete — immerwährend fortdauern, noch gesagt werden, es sei eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen: sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählich eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Untertanen gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen), wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.

Beschluß.

Zuletzt hat der Herr Rezensent von den unter der Rubrik öffentliches Recht aufgeführten Ideen, von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äußern, noch folgendes angemerkt: „Unseres Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße Idee der Oberherrschaft mich nötigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen. Daß man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man diesen oder jenen, dessen Dasein nicht einmal a priori gegeben ist, a priori

für seinen Herren halten soll, das soll einerlei sein?" — Nun, hiebei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der Heterodoxie nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem einsichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Rezensenten (der jenes genommenen Anstoßes ungeachtet „diese metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht") nicht gereuen, sie wenigstens als einen der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch gegen anderer trotzige und seichte Absprechungen in Schutz genommen zu haben.

Daß dem, welcher sich im Besitz der zu oberst gebietenden und gesetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, daß auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu forschen, also ihn zu bezweifeln, um sich bei etwaniger Ermangelung desselben ihm zu widersetzen, schon strafbar, daß es ein kategorischer Imperativ sei: Gehorchet der Obrigkeit (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet), die Gewalt über euch hat, ist der anstößige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieses Prinzip, welches ein Faktum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, sondern daß selbst die bloße Idee der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nötige, ohne vorhergehende Forschung dem angemaßten Rechte zu gehorchen (Rechtslehre § 49), das scheint die Vernunft des Rezensenten zu empören.

Ein jedes Faktum (Tatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist es der Idee der Einheit desselben überhaupt unter einem machthabenden obersten Willen gemäß als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d. i. eine rechtliche Verfassung im allgemeinen Sinne des Worts ist da; und obgleich sie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen: weil, wenn das Volk dieser,

obgleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Autorität Gewalt entgegensetzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urteilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich; und wenn gleich die Organisation des Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben tätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmählich gehoben werden: weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Untertans (nach eigenmächtiger Willkür zu verfahren) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zustande kommen kann. — Das Gebot: „Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat," grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei (um sie allenfalls zu untergraben); denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einem souveränen (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen ist Tat, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkete), heißt sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht — und dieses Prinzip liegt schon a priori in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft, dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muß.

Die

Metaphysik der Sitten.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Zweiter Teil.

Metaphysische Anfangsgründe

der

Tugendlehre.

Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (System der Vernunfterkenntnis aus Begriffen) gibt, so muß es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik, geben. — Es frägt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik) auch metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht bloß als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch) aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird niemand dies Bedürfnis bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äußeren Verhältnis einzuschränkenden Willkür; abgesehen von allem Zweck (als der Materie derselben). Die Pflichtenlehre ist also hier eine bloße Wissenslehre (*doctrina scientiae*).[1]

[1]) Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nötige Wissen verbindet: welches, da es aufs Tun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwan eine Rechtspflicht betrifft, als bei welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein nach dem Prinzip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung genau bestimmt werden und darum der mathematischen Abgemessenheit analog sein muß; — sondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht bloß darauf an, zu wissen, was zu tun Pflicht ist (welches wegen der Zwecke, die natürlicherweise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann): sondern vornehmlich auf das innere Prinzip des Willens, nämlich daß

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu sein, bis zu metaphysischen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von der hohen Kraft und herkulischen Stärke machen, die ausreichen sollte, um die lastergebärende Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll, welche eine Sache der Spekulation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen? Daher fallen auch alle Tugendlehren in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, viel weniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren; denn irgendeiner muß doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man seiner davon erwarteten Wirkung halber moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer gnügen: indem dieser zum Probierstein einer Tugendpflicht, ob sie es sei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?“ Aber wenn es bloß Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probierstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht durch die Vernunft diktiert, sondern nur instinktmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein kein moralisches Prinzip gründet sich in der Tat, wie man wohl wähnt, auf irgendeinem Gefühl, sondern ein solches Prinzip ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ und dessen Anwendung auf moralische Beurteilung seiner Handlungen sokratisch zu katechisieren versucht. — Der Vortrag desselben (die Technik) darf eben nicht allemal

---

das Bewußtsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprinzip verknüpft, zu sagen: daß er ein praktischer Philosoph sei.

metaphysisch und die Sprache nicht notwendig scholastisch sein, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philosophen bilden will. Aber der Gedanke muß bis auf die Elemente der Metaphysik zurückgehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatze ab und fängt vom pathologischen, oder dem rein-ästhetischen, oder auch dem moralischen Gefühl (dem subjektiv-praktischen statt des objektiven) d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz, an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen: so finden freilich keine metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre statt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen, oder Hörsälen u. s. w. verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakel- oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr anekeln: so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlaßliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen.

* * *

Man muß sich hiebei billig wundern: wie es nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprinzips, sofern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurückzuführen: doch so, daß eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhete, zu dem Ende angedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft sauere Pflicht getan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann, in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist. — Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er

tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospekt gesehnen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu tun. — Nun ist aber klar, daß, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtsein seine Pflicht getan zu haben versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muß sich verbunden finden, seine Pflicht zu tun, ehe er noch und ohne daß er daran denkt, daß Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Er dreht sich also mit seiner Ätiologie im Zirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen, glücklich (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewußt ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, daß er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber es ist in dieser Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde: andrerseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Prinzip, welches gerade das Gegenteil des vorigen ist.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berlinischen Monatsschrift) den Unterschied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachste Ausdrücke zurück geführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprinzip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprinzips der innern Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze diktatorisch hervorgehen, will denen, die bloß an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Der Unmut aber, sich das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt

(die Freiheit der Willkür), so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu sein, reizt durch die stolzen Ansprüche der spekulativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in andern Feldern so stark fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gleichsam zum allgemeinen Aufgebot, sich jener Idee zu widersetzen und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und womöglich verdächtig zu machen.

Einleitung

zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre (*philosophia moralis*) überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es ratsam gefunden, diesen Namen auf einen Teil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat): so daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (*ius*), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (*Ethica*) eingeteilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang sein. Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung)

zu tun, als worin der Zwang eigentlich besteht.[1]) — Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene Nötigung (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüt des Menschen und (zum Teil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urteilen muß: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er tun soll.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken aber ungerechten Gegner Widerstand zu tun die Tapferkeit (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns TUGEND (*virtus, fortitudo moralis*). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Teil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es bloß mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem RECHT, zu tun. Die Ethik dagegen gibt noch eine Materie

---

[1]) Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich, wenn er sich objektiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist, (nach der Menschheit in seiner eigenen Person) betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlete und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muß. — Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Herkules zwischen Tugend und Wollust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich: weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber und die Unvermeidlichkeit desselben gibt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen.

(einen Gegenstand der freien Willkür), einen ZWECK der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-notwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht, vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Daß ich aber auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin außer dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkür (wie das Recht dergleichen enthält) noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne: dieses würde der Begriff von einem Zweck sein, der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber würde nicht zu der des Rechts, sondern zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach (moralischen) Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert werden. — Zweck und Pflicht unterscheiden die zwei Abteilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist bloß die Folge daraus, daß sie eine Lehre der Zwecke ist, weil dazu (sie zu haben) ein Zwang sich selbst widerspricht.

Daß aber die Ethik eine Tugendlehre (*doctrina officiorum virtutis*) sei, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigentümlichkeit soeben gezeiget worden. — Es gibt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkür anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein anderer kann mich zwar zwingen etwas zu tun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck

mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist ein Widerspruch mit sich selbst: ein Akt der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist. — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch: weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht.[1]) — Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst (die objektive Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältnis des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist a priori bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag und darnach über seine zu nehmende Maximen, d. i.

---

[1]) Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Der so z. B. von genugsam fester Entschließung und starker Seele ist eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen, den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, daß er hiebei eine Amtspflicht verabsäume, oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern, absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben, als welcher (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede sein könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sei, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sei, ist hier nur noch zu zeigen nötig, daß und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht korrespondiert ein Recht, als Befugnis (*facultas moralis generatim*) betrachtet, aber nicht aller Pflicht korrespondieren Rechte eines anderen (*facultas iuridica*) jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders Rechtspflichten. — Ebenso korrespondiert aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenige nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Objekt der Willkür), als bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann TUGENDPFLICHT genannt werden. Daher gibt es mehrere der letztern (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige (tugendhafte Gesinnung) gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht. — Für endliche heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloß Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen daß die erstere zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenngleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden: so daß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als

Tugend sein kann; selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse aller fremdartigen Triebfeder als der der Pflicht völlig frei) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des Weisen dichterisch personifiziert wird.

Tugend ist aber auch nicht bloß als Fertigkeit und (wie die Preisschrift des Hofpredigers Cochius sich ausdrückt) für eine lange, durch Übung erworbene Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie wie ein jeder andere Mechanism aus technisch-praktischer Vernunft weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend = + a ist die negative Untugend (moralische Schwäche) = 0 als logisches Gegenteil (*contradictorie oppositum*), das Laster aber = — a als Widerspiel (*contrarie s. realiter oppositum*) entgegengesetzt, und es ist eine nicht bloß unnötige, sondern auch anstößige Frage: ob zu großen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele als selbst zu großen Tugenden gehöre. Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin sofern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im gesunden Zustande des Menschen. Große Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist; welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprinzip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn weil jene bloß in der Macht der die Vernunft schwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweiset, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im gesunden Zustande beweisen könne, welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der

Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurteilen kann.

III.

Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

ZWECK ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Akt der Freiheit des handelnden Subjekts, nicht eine Wirkung der Natur irgendeinen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Akt, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Prinzip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.

Es muß nun einen solchen Zweck und einen ihm korrespondierenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen gibt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche als Objekt jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkür unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjektive), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende: diese aber muß man die moralische (objektive) Zwecklehre nennen; welche Unterscheidung

hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Prinzipien beruhet, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf a priori in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Prinzipien beruht.

IV.

Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegeneinander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits mit fremder Vollkommenheit andererseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sei verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Ebenso ist es ein Widerspruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas tun soll, was kein anderer als er selbst tun kann.

V.

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit ist mancher Mißdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transzendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins). Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben, und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner Tat sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts anders sein als Kultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu tun. 1) Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Tierheit (*quoad actum*), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrtümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht bloß die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anrätig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2) Die Kultur seines Willens bis zur reinesten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflicht-

mäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist, die, weil es ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, das moralische Gefühl, gleichsam ein besonderer Sinn (*sensus moralis*), ist, der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des SOKRATES) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urteil gar entbehren könne, mißbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zum Gegenstande zu machen.

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist, sich zu wünschen und zu suchen ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man tut, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe genießt, bestehe): so muß man bemerken, daß, ohne den Mißbrauch des Worts hier zu rügen (das schon einen Widerspruch in sich enthält), die erstere Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im bloßen Bewußtsein seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit anderer Menschen sein, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurteilen überlassen; nur daß mir auch zusteht, manches zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu setzen,

meine eigene (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürlichen und bloß subjektiven Zweck zur Pflicht (objektiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter Einwurf gegen die obige Einteilung der Pflichten (No. IV) und bedarf einer Zurechtweisung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich seine eigene Glückseligkeit zu befördern und sie nicht bloß auf fremde zu richten. — Aber alsdenn ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjekts ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es bloß das erlaubte Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direkt nicht Pflicht; aber indirekt kann es eine solche wohl sein: nämlich Armut, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

VI.

Die Ethik gibt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das tut das *Ius*), sondern nur für die Maximen der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck als der Materie desselben abstrahiere); wie denn das formale Prinzip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne“ es schon anzeigt; nur daß in der Ethik dieses als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille anderer sein könnte: wo es alsdenn eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjektive Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung bloß qualifizieren;

welches nur ein negatives Prinzip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. — Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigentümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjektive Zweck (den jedermann hat) dem objektiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „Du sollst dir dieses oder jenes (z. B. die Glückseligkeit anderer) zum Zweck machen" geht auf die Materie der Willkür (ein Objekt). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne daß der Handelnde hiebei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigte, so muß, wenn es einen Zweck gibt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen als Mittel zu Zwecken nur die Bedingung der Qualifikation zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen daß für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammenzustimmen schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können willkürlich sein und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Prinzip der Handlungen. Ein Gesetz aber hebt das Willkürliche der Handlungen auf und ist darin von aller Anpreisung (da bloß die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ists ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (*latitudo*) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht

eine Erlaubnis zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der Tat das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst (*meritum*) = + a: ihre Übertretung aber ist nicht sofort Verschuldung (*demeritum*) = — a, sondern bloß moralischer Unwert = 0, außer wenn es dem Subjekt Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heißt eigentlich allein Tugend (*virtus*), die Schwäche in der zweiten nicht sowohl Laster (*vitium*) als vielmehr bloß Untugend, Mangel an moralischer Stärke (*defectus moralis*). (Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von zu nichts taugen.) Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt Übertretung (*peccatum*). Die vorsätzliche Übertretung aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster (*vitium*) nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die Achtung fürs Recht, verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen zum Zweck und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (*officium debiti*): weil ein anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Eben dieselbe Bewandtnis hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht.“ Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben, ist so wie die vorige verdienstlich: weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinausgeht und das Gesetz an sich zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjektives Prinzip ihrer ethischen Belohnung (und zwar um sie dem Be-

griffe einer engen Verbindlichkeit so nahe als möglich zu bringen), d. i. der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, stattfindet, nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die bloß negativ sein kann) hinausgeht, und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtsein ihr eigener Lohn sei.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte man dies das süße Verdienst nennen, dessen Bewußtsein einen moralischen Genuß verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreude zu schwelgen geneigt sind; indessen daß das sauere Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkenneten, (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, obzwar es in letzterem Falle noch größer sein würde.

VIII.

Exposition der Tugendpflichten

als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische, d. i. Kultur aller Vermögen überhaupt zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieses Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sei, und jener Bearbeitung auch ohne Rücksicht auf den Vorteil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hieraus zu ersehen. Das Vermögen, sich überhaupt irgendeinen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden,

sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, sofern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen, oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Kultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Tier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist bloß ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprinzip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern bloß für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „Baue deine Gemüts- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können", ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten.

b) Kultur der Moralität in uns. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu tun und zwar aus Pflicht (daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu sein und das Pflichtprinzip zu jeder Handlung nicht bloß die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der Tat gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vorteil oder Nachteil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die Handlung selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche das Wagstück eines Verbrechens abrät, von demselben Menschen für Tugend (die den Begriff von Stärke gibt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder

Tat in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Wert seiner Handlungen nicht bloß nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüt selbst, sondern bloß die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei.

2. Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt sein; denn es darf hiebei nichts getan werden. Aber mit dem Wohltun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu anderen, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Konkupiszenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Daß diese Wohltätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfnis, von anderen auch geliebet zu werden (in Notfällen von ihnen Hülfe zu erhalten), nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für andere machen und diese Maxime niemals anders als bloß durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen andere auch für uns zu Zwecken zu machen verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Teil meiner Wohlfahrt ein Opfer an andere ohne Hoffnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniß sein werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muß. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse), anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu tun, ohne daß sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moralisches Wohlsein anderer (*salubritas moralis*) gehört auch zu der Glückseligkeit anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch der Wirkung nach physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, daß jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienterweise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber nichts zu tun, was nach der Natur des Menschen Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, welches man Skandal nennt. — Aber es sind keine bestimmte Grenzen, innerhalb welchen sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht bloß ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Prinzip der innern Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nötigung durch das Gesetz: die ethische eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nötigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist, beide also eines Zwanges, er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen andern sein: da dann das moralische Vermögen des ersteren Tugend und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung (ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die

Tugendlehre, welche gebietet, das Recht der Menschen heilig zu halten.

Aber was zu tun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann bloß das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist, weil sie da bloß ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält und der Zweck die Materie (Objekt) der Willkür ist, so gibt es viele nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene Pflichten, welche Tugendpflichten (*officia honestatis*) genannt werden; eben darum, weil sie bloß dem freien Selbstzwange, nicht dem anderer Menschen unterworfen sind, und die den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles Formale, bloß eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele gibt.

Das oberste Prinzip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduktion aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältnis der Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch: weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann

a priori keine Zwecke gebieten, als nur sofern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

X.

Das oberste Prinzip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Daß der äußere Zwang, sofern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hindernis des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste Rechtsprinzip ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Prinzip der Tugendlehre über den Begriff der äußern Freiheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieses Prinzip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduktion (§ IX) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äußeren Freiheit und der Einschränkung derselben durch das bloße Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die innere Freiheit statt des Zwanges von außen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft (welche alle diese Vermittelung verschmäht), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht: daß durch sie Zwecke aufgestellet werden, von denen überhaupt das Recht abstrahiert. — Im moralischen Imperativ und der notwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben machen das Gesetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt noch über den Begriff eines Selbstzwanges der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch

Pflicht ist) darin gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei, (wobei sie als Ideal so glänzt, daß sie nach menschlichem Augenmaß die Heiligkeit selbst, die zur Übertretung nie versucht wird, zu verdunkeln scheint[1]); welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maß für den Grad einer Stärke, als die Größe der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die subjektive Bedingungen der Schätzung einer Größe für die objektive der Größe an sich selbst zu halten verleitet werden). Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesamt ihre zu bekämpfende Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, daß der Wert der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Wert alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vorteile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (*facultas*) der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe seiner Freiheit halber schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß: so ist doch dieses Vermögen als Stärke (*robur*) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (*contemplatione*) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (*exercitio*) erhoben wird.

---

[1]) Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.
Haller.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht

	1.	2.
Innere Tugendpflicht	Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit.)	Zweck anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit anderer.)
	3.	4.
	Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist.	Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist.
	Worauf die Moralität aller freien Willensbestimmung beruht.	— Worauf die Legalität

Äußere Tugendpflicht.

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben, es keine Verbindlichkeit gibt: weil sie als subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesamt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen, (*praedispositio*) durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur Tat; wo der ästhetische Zustand (der Affizierung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden: sondern ein jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu kultivieren und selbst durch die Bewunderung seines unerforsch-

lichen Ursprungs zu verstärken: welches dadurch geschieht, daß gezeigt wird, wie es abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung, eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen, ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas bloß Subjektives ist, was kein Erkenntnis abgibt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich tot, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Tierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (Sittlich-)Gute und Böse ebensowenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.

Vom Gewissen.

Ebenso ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt (das moralische Gefühl durch ihren Akt zu affizieren); also eine unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen,

mithin auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Einteilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: daß nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objektiven Urteile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statt hat. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur Tat kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln, kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Akts des ersteren bewußt zu werden.

Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirekte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber weil ich soll (zur Liebe genötigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (*amor benevolentiae*) aber kann als ein Tun einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des andern Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu tun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist Nötigung, ein Zwang, wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein

sollte. Was man aber aus Zwang tut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzutun ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unsere Gattung, leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menschenhaß aber ist jederzeit häßlich, wenn er auch ohne tätige Anfeindung bloß in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor dem selben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluß hätte. Wohltun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und es gelingt ihm mit seiner wohltätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl getan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: tue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohltun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens (*amor complacentiae*) würde also allein direkt sein. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genötigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung (*reverentia*) ist eben sowohl etwas bloß Subjektives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urteil über einen Gegenstand, den zu bewirken oder zu befördern es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden.

— Wenn es demnach heißt: Der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt, und es müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigner Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muß Achtung vor dem Gesetz sich in selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erstlich: Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedne Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.

Denn alle moralische Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunfterkenntnis aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie gibt, durch die Konstruktion der Begriffe geführt werden; die letztern verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes: weil in der Anschauung a priori es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objekts geben kann, die alle auf ebendenselben Grund zurückführen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis erstlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst geführt werden will, so ist im ersteren eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Was aber die Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz betrifft, womit man sich tröstet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er

Hinterlist und Unredlichkeit verrät — denn verschiedene unzureichende Gründe, nebeneinander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe bis zum zureichenden Grunde fortschreiten und können auch nur auf solche Art beweisend sein. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Überredungskunst.

Zweitens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen Qualität derselben (dem Verhältnis zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch.[1] Es sei z. B. gute Wirtschaft, als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben: so kann sie als Tugend nicht durch die allmähliche Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen als entspringend vorgestellt werden: indem sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirtschaft begegneten; sondern eine jede derselben hat ihre eigene Maxime, die der andern notwendig widerspricht.

Ebensowenig und aus demselben Grunde kann kein Laster überhaupt durch eine größere Ausübung gewisser Absichten, als es zweckmäßig ist (*e. g. Prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt (*e. g. Avaritia est defectus etc.*), erklärt werden. Denn da hiedurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob

---

[1] Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-klassische Formeln: *medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus, etc.; medium tenuere beati*; *insani supiens nomen ferat etc.* enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmte Prinzipien hat: denn dieses Mittlere zwischen zwei äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Prinzip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im Genuß seines Vermögens, sondern mit Entsagung auf denselben bloß im Besitz desselben zu setzen: so wie das Laster der Verschwendung nicht im Übermaße des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

das Betragen pflichtmäßig sei oder nicht, alles ankommt: so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet: also nicht nach der empirischen Kenntnis, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen. Diese drei Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1) Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.

2) Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Meinungen.

3) Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegenwirkt; das also alles dem Gesetz gemäß gerne tut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst konstituiert. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen), sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich sein soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische, Weisheit genannt: weil sie den Endzweck des Daseins der Menschen auf Erden zu dem ihrigen

macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König usw. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüßen: weil er sich selbst besitzt, und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermutlich künftig sein werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch tun, und wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann, so muß sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze: weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderen angebotenen Ware zu erlesen). — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedne moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Prinzip der Tugend geleitet wird; ebenso ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweiset. — Daher ist eine Ästhetik der Sitten zwar nicht ein Teil, aber doch eine subjektive Darstellung der Metaphysik derselben: wo die Gefühle, welche die nötigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen (z. B. Ekel, Grauen usw., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen), um der bloß-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XIV.

Vom Prinzip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereinteilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: daß der Begriff der Freiheit, der jenen beiden gemein ist, die Einteilung in die Pflichten der äußeren und inneren Freiheit notwendig macht; von denen die letztern allein ethisch sind. — Daher muß diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (so wie oben die Lehre vom Gewissen als Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Teil (*discursus praeliminaris*) vorangeschickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Prinzip der inneren Freiheit.

Fertigkeit (*habitus*) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjektive Vollkommenheit der Willkür. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie Fertigkeit (*habitus libertatis*); denn wenn sie Angewohnheit (*assuetudo*), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Notwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen definieren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen", und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister (*animus sui compos*) und über sich selbst Herr zu sein (*imperium in semetipsum*), d. i. seine Affekten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemütsart (*indoles*) in diesen beiden Zuständen ist edel (*erecta*), im entgegengesetzten Fall aber unedel (*indoles abiecta, serva*).

XV.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affekten und Leidenschaften sind wesentlich voneinander unterschieden; die erstern gehören zum Gefühl, sofern es, vor der Überlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heißt der Affekt jäh oder jach (*animus praeceps*), und die Vernunft sagt durch den Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemütsbewegung, nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann und das einzige Gute noch an sich hat, daß dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affekt (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Haß im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Überlegung zu und verstattet dem Gemüt sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualifiziertes Böse, d. i. ein wahres Laster, ist.

Die Tugend also, sofern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (die Pflicht der Apathie) hinzukommt: weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVI.

Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) notwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjektive Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkür bedeutete, in übelen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affektlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Gesetz über sie insgesamt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Anteil selbst am Guten bis zum Affekt steigen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affekt dieser Art Enthusiasm, und dahin ist auch die Mäßigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt (*insani sapiens nomen ferat aequus iniqui — ultra quam satis est virtutem si petat ipsam. Horat.*). Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzu weise, allzu tugendhaft sein. Der Affekt gehört immer zur Sinnlichkeit; er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüt in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affekt, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge (*adiaphora*) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekömmt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. — Das erste folgt daraus, weil

sie, objektiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, subjektiv, auf der mit Neigungen affizierten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt: weil sittliche Maximen nicht so wie technische auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freiheit in Nehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

XVII.

Vorbegriffe zur Einteilung der Tugendlehre.

Dieses Prinzip der Einteilung muß erstlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Teil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der spezifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äußere Gesetzgebung stattfindet: 2) daß, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muß, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern bloß für die Maximen der Handlungen gegeben, sein kann; 3) daß (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das Materiale anlangt, muß sie nicht bloß als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden: so daß der Mensch sowohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist, (die man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt) welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden, weil es zum Lieben direkt keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Prinzip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung (*obligatio ethica*) eine Tugendpflicht (*officium ethicum s. virtutis*) sei; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher gibt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten: weil es zwar viel Objekte gibt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung als subjektiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Einteilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äußere Gesetzgebung verbindlich zu sein, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Prinzip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Einteilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben sein konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu tun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präzis) bestimmend sein muß, ebenso wenig wie die reine Mathematik einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urteilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die Tat wahr macht. — Die Ethik hingegen führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich zu Fragen, welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Prinzip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so gerät sie in eine Kasuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die Kasuistik ist also weder eine Wissenschaft, noch ein Teil derselben; denn das wäre Dogmatik und ist nicht

sowohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Übung, wie die Wahrheit solle gesucht werden; fragmentarisch also, nicht systematisch (wie die Ethik sein mußte) in sie verwebt, nur gleich den Scholien zum System hinzugetan.

Dagegen: nicht sowohl die Urteilskraft, als vielmehr die Vernunft und zwar in der Theorie seiner Pflichten sowohl als in der Praxis zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-praktischen Vernunft; wovon die erstere Übung darin besteht, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und die erotematische Methode genannt werden kann, und dies zwar entweder weil man es ihm schon gesagt hat, bloß aus seinem Gedächtnis, welche die eigentliche katechetische, oder, weil man voraussetzt, daß es schon in seiner Vernunft natürlicherweise enthalten sei und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogische (Sokratische) Methode heißt.

Der Katechetik als theoretischer Übung entspricht als Gegenstück im Praktischen die Asketik, welche derjenige Teil der Methodenlehre ist, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch, wie das Tugendvermögen sowohl als der Wille dazu in Ausübung gesetzt und kultiviert werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zwei Teilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodenlehre aufstellen. Jeder Teil wird in seine Hauptstücke, und diese im ersten Teile nach Verschiedenheit der Subjekte, wogegen dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselbe in verschiedene Kapitel zerfället werden.

XVIII.

Die Einteilung, welche die praktische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektonische), kann nun nach zweierlei Prinzipien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das

subjektive Verhältnis der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden der Materie nach, das andere, welches das objektive Verhältnis der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Einteilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann; die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethisch-praktischen Vernunft, welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur sofern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammsetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste Einteilung der Ethik

nach dem Unterschiede der Subjekte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen		des Menschen gegen nicht menschliche Wesen	
gegen sich selbst	gegen andere Menschen	untermenschliche Wesen.	übermenschliche Wesen.

Zweite Einteilung der Ethik

nach Prinzipien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre		Methodenlehre	
Dogmatik	Kasuistik	Katechetik	Asketik

Die letztere Einteilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren als Grundriß des Ganzen vorhergehen.

I.

Ethische Elementarlehre.

Der ethischen Elementarlehre

Erster Teil.

Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.

Einleitung

§ 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

WENN das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nötigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer aktiven Nötigung vor (Ich, eben dasselbe Subjekt, bin der Verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu sein (passive Obligation, die doch zugleich in demselben Sinne des Verhältnisses eine aktive wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen, daß man zeigt, der Verbindende (*auctor obligationis*) könne den Verbundenen (*subiectum obligationis*) jederzeit von der Verbindlichkeit (*terminus obligationis*) lossprechen; mithin (wenn beide ein und dasselbe Subjekt sind) er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält.

§ 2.

Es gibt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn setzet: es gäbe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin.[1])

§ 3.

Aufschluß dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Tierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen (nicht bloß vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte), welches kein Sinn erreicht, und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Mensch nun als vernünftiges Naturwesen (*homo phaenomenon*) ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner Per-

[1]) So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „Ich bin mir das selbst schuldig". Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Notwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so, z. B.: „Ich bin es mir selbst schuldig meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu kultivieren)."

sönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen (*homo noumenon*) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet, so: daß der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu geraten (weil der Begriff von Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird), eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.

§ 4.

Vom Prinzip der Einteilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Einteilung kann nur in Ansehung des Objekts der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjekts gemacht werden. Das verpflichtete sowohl als das verpflichtende Subjekt ist immer nur der Mensch, und wenn es uns in theoretischer Rücksicht gleich erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Einteilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu sein. — Wir sind weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subjekt), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein.

1) Es wird daher nur eine objektive Einteilung der Pflichten gegen sich selbst in das FORMALE und MATERIALE derselben stattfinden; wovon die eine einschränkend (negative Pflichten), die andere erweiternd (positive Pflichten gegen sich selbst) sind: jene, welche dem Menschen in Ansehung des ZWECKS seiner Natur verbieten demselben zuwider zu handeln, mithin bloß auf die moralische Selbsterhaltung, diese, welche gebieten sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen:

von welchen beide zur Tugend entweder als Unterlassungspflichten (*sustine et abstine*) oder als Begehungspflichten (*viribus concessis utere*), beide aber als Tugendpflichten gehören. Die erstere gehört zur moralischen GESUNDHEIT (*ad esse*) des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äußeren, als seines inneren Sinnes zu Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Rezeptivität), die andere zur moralischen Wohlhabenheit (*ad melius esse*; *opulentia moralis*), welche in dem Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, sofern dieses erwerblich ist und zur Kultur (als tätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erstere Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (*naturae convenienter vive*), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweite in dem Satz: mache dich vollkommner, als die bloße Natur dich schuf (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).

2) Es wird eine subjektive Einteilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subjekt der Pflicht (der Mensch) sich selbst entweder als ANIMALISCHES (physisches) und zugleich moralisches, oder BLOS ALS MORALISCHES Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur, was die TIERHEIT des Menschen betrifft, a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen, aber doch nur tierischen Lebensgenuß beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der Selbstmord, der unnatürliche Gebrauch, den jemand von der Geschlechtsneigung macht, und der das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst bloß als moralisches Wesen (ohne auf seine Tierheit zu sehen) betrifft, so besteht sie im Formalen der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, daß er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Prinzipien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit, nicht beraube und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, also zur Sache, mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegenstehen, sind: die LÜGE, der GEIZ und die FALSCHE DEMUT (Kriecherei). Diese nehmen sich Grundsätze, welche ihrem Charakter

als moralischer Wesen, d. i. der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menschen, geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegen steht, könnte die Ehrliebe (*honestas interna, iustum sui aestimium*), eine von der Ehrbegierde (*ambitio*) (welche auch sehr niederträchtig sein kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.

Der Tugendlehre

Erster Teil.

Ethische Elementarlehre.

Erstes Buch.

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als einem animalischen Wesen.

§ 5.

Die, wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst in der Qualität seiner Tierheit ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist der willkürliche physische Tod, welcher wiederum entweder als total oder bloß partial gedacht werden kann. — Der physische, die Entleibung (*autochiria*), kann also auch total (*suicidium*) oder partial, Entgliederung (Verstümmelung), sein, welche wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrierenden Teile als Organe beraubt, d. h. sich verstümmelt, und die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiemit indirekt auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt.

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich von Unterlassungen nur die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks

Erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§ 6.

Die willkürliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst SELBSTMORD (*homicidium dolosum*) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder an unserer eigenen Person oder auch durch diese ihre Selbstentleibung an anderen begangen wird (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt).

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (Eheleute, Eltern gegen Kinder, des Untertans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein) betrachtet werden; — aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rücksichten beiseite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens bloß durch seine Qualität als Person verbunden sei und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (*volenti non fit iniuria*). Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen: weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Mut, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um noch so viel

größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, die Befugnis zu haben, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugnis bedürfte. Das Subjekt der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu einem ihm beliebigen Zweck zu disponieren, heißt die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) abwürdigen, der doch der Mensch (*homo phaenomenon*) zur Erhaltung anvertrauet war.

Sich eines integrierenden Teils als Organs berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Kastration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können, u. dgl. gehört zum partialen Selbstmorde; aber ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes und hiemit dem Leben nachteiliges Organ durch Amputation, oder, was zwar ein Teil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare, sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden; wiewohl der letztere Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.

Kasuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie CURTIUS) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrertum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldentat anzusehen?

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurteile seines Oberen durch Selbsttötung zuvorzukommen? — selbst wenn dieser es (wie NERO am SENECA) erlaubte zu tun?

Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend

wirkendes Gift bei sich führte, vermutlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genötigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachteilig sein könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nötig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuten?

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand daran geheilt worden sei, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundewut (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es frägt sich, ob er damit unrecht tat.

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschließt, wagt sein Leben aufs Ungewisse, ob er es zwar tut, um sein Leben zu erhalten, und ist sofern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgesetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninokulation erlaubt?

Zweiter Artikel.

Von der wollüstigen Selbstschändung.

§ 7.

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene, auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, diese doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend gedacht wird. Es frägt sich nun, ob der Gebrauch des letzteren Vermögens in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der bloßen tierischen Lust zu widmen befugt sei,

ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, daß der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu gefallen ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Übertretung eine Schändung (nicht bloß Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sei. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wollust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heißt eine Wollust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur und zwar einen noch wichtigern, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuum, jener aber auf die der ganzen Spezies abzielt. —

Daß ein solcher naturwidrige Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sei, fällt jedem zugleich mit dem Gedanken von demselben sofort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken, in der Maße, daß selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht; den man mit allen seinen Greueln (in einer *species facti*) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu sein: so daß selbst die erlaubte (an sich freilich bloß tierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfodert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen und selbst auch des bloß unzweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst ist nicht

so leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freilich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung tierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sei denn, daß, da die trotzige Wegwerfung seiner selbst im letzteren, als einer Lebenslast, wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an tierische Reize ist, sondern Mut erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet, jene, welche sich gänzlich der tierischen Neigung überläßt, den Menschen zu genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande, macht und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Kasuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieses keinen Anreiz dazu bei sich findet, nicht dem Naturzwecke und hiemit auch der Pflicht gegen sich selbst an einem oder dem anderen Teil ebenso wie bei der unnatürlichen Wollust zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen; oder gibt es hier ein Erlaubnisgesetz der moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Kollision ihrer Bestimmungsgründe etwas an sich zwar Unerlaubtes doch zur Verhütung einer noch größeren Übertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen und den tierischen Neigungen mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes einen Spielraum verstatten?

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Worts) genannt und ist in der Tat die größte

Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht bloß sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der bloßen Reflexion über sie gefallen (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heißt), sondern die Lust aus dem Genusse einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden (denn beide halten eher vom fleischlichen Genuß ab), sondern ist eine Lust von besonderer Art (*sui generis*), und das Brünstigsein hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzukommt, in enge Verbindung treten kann.

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§ 8.

Das Laster in dieser Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen (solchen Krankheiten), die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurteilt; denn da wäre es ein Prinzip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegengearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen kann: wenigstens wäre es kein Prinzip einer direkten Pflicht.

Die tierische Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung ist der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellektuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Versoffenheit und Gefräßigkeit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Betrunkenheit ist der Mensch nur wie ein Tier, nicht als Mensch zu behandeln; durch die Überladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. — Daß sich in einen solchen Zustand zu versetzen Verletzung einer

Pflicht wider sich selbst sei, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die tierische Natur, wird gewöhnlich durch gegorene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Produkte des Gewächsreichs, bewirkt und wird dadurch verführerisch, daß dadurch auf eine Weile geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht, Niedergeschlagenheit aber und Schwäche und, was das Schlimmste ist, Notwendigkeit, dieses Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu steigern, eingeführt wird. Die Gefräßigkeit ist sofern noch unter jener tierischen Sinnenbelustigung, daß sie bloß den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, welche doch noch ein tätiges Spiel der Vorstellungen, wie im vorerwähnten Genuß der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem des Viehes noch mehr nähert.

Kasuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht: weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen. das zu befördern, was HORAZ vom CATO rühmt: *virtus eius incaluit mero*? — Der Gebrauch des Opium und Branntweins sind als Genießmittel der Niederträchtigkeit näher, weil sie bei dem geträumten Wohlbefinden stumm, zurückhaltend und unmitteilbar machen, daher auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Wer kann aber das Maß für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klare Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist? Der Mohammedanism, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beiderlei Art des Genusses, hat doch außer dem bloß physischen Wohlleben noch etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mitteilung zusammenzuhalten: gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie CHESTERFIELD sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mitteilung (mit den nächsten Beisitzern) erlaubt,

mithin die Veranstaltung jenem Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, der Übertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachteile der Überladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugnis, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als einem moralischen Wesen.

Sie ist den Lastern: Lüge, Geiz und falsche Demut (Kriecherei) entgegengesetzt.

I.

Von der Lüge.

§ 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die Lüge (*aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere*). Daß eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugnis hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu sein), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner wie sein Schatten. Die Lüge kann eine äußere (*mendacium externum*), oder auch eine innere sein. — Durch jene macht er sich in anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person; wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigentümliche des Lasters betrifft (denn da bestände es bloß in der Verletzung der Pflicht gegen andere) und also hier nicht in

Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den er sich selbst zuzieht; denn alsdenn würde es bloß als Klugheitsfehler der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem anderen (wenn es auch eine bloß idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichttuung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst. — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsetzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht anderen schädlich zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte anderer. Es kann auch bloß Leichtsinn, oder gar Gutmütigkeit die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden, so ist doch die Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zuschulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch als moralisches Wesen (*homo noumenon*) kann sich selbst als physisches Wesen (*homo phaenomenon*) nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck (der Gedankenmitteilung) nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung (*declaratio*) des

ersteren gebunden und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe bei sich fühlt.

Unredlichkeit ist bloß Ermangelung an Gewissenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem inneren Richter, der als eine andere Person gedacht wird, wenn diese in ihrer höchsten Strenge betrachtet wird, wo ein Wunsch (aus Selbstliebe) für die Tat genommen wird, weil er einen an sich guten Zweck vor sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, so wie der Wunsch eines Liebhabers, lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenscheinliche Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil von einer solchen faulen Stelle (der Falschheit, welche in der menschlichen Natur gewurzelt zu sein scheint) aus das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (KAINS), sondern von der ersten Lüge datiert (weil gegen jenen sich doch die Natur empört) und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei (*esprit fourbe*), der doch vorhergegangen sein muß, keinen Grund weiter angeben kann: weil ein Akt der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesamt Erscheinungen sind, deduziert und erklärt werden kann.

Kasuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor frägt einen seiner Leser: wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden, da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen solle. Der Dienstbote tut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)? Allerdings auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden.

II.

Vom Geize.

§ 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz (der Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses): denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohltätigkeit) gegen andere betrachtet werden; auch nicht den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, aber doch bloß Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses; dieser Geiz ist es eigentlich, der

hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden sowohl als Laster durch den bloßen GRAD deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes dartun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirtschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll: so würde ein Laster in das (*contrarie*) entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen die echte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objektive Prinzip derselben muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen und zu erhalten. — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, aber ohne Absicht auf den Genuß (d. i. ohne daß dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei).

Also ist das eigentümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich brauchen zu wollen und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben: welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist.[1]) Verschwendung und Kargheit sind also nicht durch

[1]) Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig tun, sagt so viel als nichts; denn er ist tautologisch. Was heißt zu viel tun? Antw. Mehr als gut ist. Was heißt zu wenig tun? Antw. Weniger tun, als gut ist. Was heißt: ich soll (etwas tun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht) mehr oder auch weniger zu tun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles), gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen: *virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit*

den Grad, sondern spezifisch durch die entgegengesetzte Maximen voneinander unterschieden.

Kasuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, ebensowohl als Knauserei (Peinlichkeit im Vertun) Selbstsucht (*solipsismus*) zum Grunde haben, und beide, die Verschwendung sowohl als die Kargheit, bloß darum verwerflich zu sein scheinen, weil sie auf Armut hinauslaufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkürliche (armselig leben zu wollen), — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl als die andere, überhaupt Laster und nicht vielmehr beide bloße Unklugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar außerhalb den Grenzen

---

consistere rectum, so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es gibt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als *contradictorie oppositis*) kein Mittleres: aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als *contrarie oppositis*), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, Alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (*latitudinem*), und was zu tun sei, kann nur von der Urteilskraft nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge (*officium strictum*), sondern nur als weite Pflicht (*officium latum*) entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler (*peccatum*) begehn, aber nicht darin, daß er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (*vitium*) ausüben kann, und Horazens Vers: *insani sapiens nomen ferat aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. *Sapiens* bedeutet hier wohl nur einen gescheuten Mann (*prudens*), der sich nicht phantastisch Tugendvollkommenheit denkt, die als Ideal zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Foderung die menschlichen Kräfte übersteigt und Unsinn (Phantasterei) in ihr Prinzip hineinbringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich, zu sein, würde ungefähr so viel sagen als: einen Zirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht bloß mißverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität (*liberalitas moralis*) der Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit (*liberalitas sumptuosa*), welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Prinzip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz, entgegengesetzt und Defraudation, die das Subjekt an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter, oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

III.

Von der Kriecherei.

§ 11.

Der Mensch im System der Natur (*homo phaenomenon, animal rationale*) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Wert (*pretium vulgare*). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen äußeren Wert seiner Brauchbarkeit (*pretium usus*), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. ein Preis, als einer Ware, in dem Verkehr mit diesen Tieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Wert hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Wert daher ausgezeichnet (*pretium eminens*) genannt wird.

Allein der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Wert), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.

Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muß. Er kann und soll sich also nach einem kleinen sowohl als großen Maßstabe schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (seiner tierischen Natur nach), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht bloß als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, so kann seine Geringfähigkeit als Tiermensch dem Bewußtsein seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch tun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch (*animo servili*), gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verleugnen, sondern immer mit dem Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage (welches im Begriff der Tugend schon enthalten ist), und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewußtsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werts in Vergleichung mit dem GESETZ ist die Demut (*humilitas moralis*). Die Überredung von einer Größe dieses seines Werts, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz (*arrogantia moralis*) genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgendeinen moralischen Wert seiner selbst in der Überredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die sittlich-falsche Kriecherei (*humilitas spuria*).

DEMUT in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgendeinem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung, in diesem Verhältnisse andern gleichzukommen oder sie zu übertreffen mit der Überredung sich dadurch auch einen inneren größeren Wert zu verschaffen Hochmut (*ambitio*), welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider ist. Aber die bloß als Mittel zu Erwerbung der Gunst eines anderen (wer es auch sei) ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werts (Heuchelei und Schmeichelei)[1] ist falsche (erlogene) Demut und

[1] Heucheln (eigentlich häuchlen) scheint vom ächzenden, die

als Abwürdigung seiner Persönlichkeit der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demut folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werts (*valor*), nach welchem er für keinen Preis (*pretium*) feil ist und eine unverlierbare Würde (*dignitas interna*) besitzt, die ihm Achtung (*reverentia*) gegen sich selbst einflößt.

§ 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst in folgenden Beispielen kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte; — laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohltaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarotzer, oder Schmeichler, oder gar (was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seid wirtschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das bloße Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist euer schon unwert, am meisten, wenn ihr euch bewußt seid ihn selbst verschuldet zu haben: daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er stirbt. — Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demütigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das

---

Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen Schmeichlen vom Schmiegen, welches als Habitus Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.

Kasuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemütserhebung (*elatio animi*) als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel (*arrogantia*), welcher der wahren Demut (*humilitas moralis*) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es ratsam wäre; selbst in Vergleichung mit anderen Menschen, nicht bloß mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverleugnung nicht vielmehr den Ausspruch anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu sein.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung — die Reverenzen, Verbeugungen (Komplimente), höfische — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden notwendig ist) ganz unterschieden sind — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedeln, Hochedelgebornen, Wohlgebornen (*ohe, iam satis est!*) in der Anrede — als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indische Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? (*Hae nugae in seria ducunt.*) Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.

Des zweiten Hauptstücks

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als dem angebornen Richter über sich selbst.

§ 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nötigung durchs Gesetz (als moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel gibt; die innere Zurechnung aber einer Tat, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles, (*in meritum aut demeritum*) gehört zur Urteilskraft (*iudicium*), welche als das subjektive Prinzip der Zurechnung der Handlung, ob sie als Tat (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urteilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurteilung oder Lossprechung), folgt: welches alles vor Gericht (*coram iudicio*), als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof (*forum*) genannt, geschiehet. — Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das GEWISSEN.

Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, daß, obzwar dieses sein Geschäfte ein Geschäfte des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als auf den Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (*causa*) vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe: denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen anderen (als den Menschen überhaupt, d. i.) als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. Dieser andere mag nun eine wirkliche, oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.[1]

Eine solche idealische Person (der autorisierte Gewissensrichter) muß ein Herzenskündiger sein; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen — zugleich muß er aber

[1] Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, anderseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerate. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch (*numero idem*), aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz untertan ist, das er sich selbst gibt (*homo noumenon*), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (*specie diversus*), aber nur in praktischer Rücksicht zu betrachten — denn über das Kausal-Verhältnis des Intelligibilen zum Sensibilen gibt es keine Theorie, — und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisieren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Akten tut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der Tat; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte *iubeo* oder *veto* verehren können.

auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältnis auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind: weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. — — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber GOTT heißt: so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen: ja es wird der letztere Begriff (wenn gleich nur auf dunkele Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein.

Dieses will nun nicht so viel sagen als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe verbunden, ein solches höchste Wesen außer sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objektiv, durch theoretische, sondern bloß subjektiv, durch praktische, sich selbst verpflichtende Vernunft ihr angemessen zu handeln gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen und dessen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß „ein Prinzip der Beurteilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote".

1) In einer Gewissenssache (*causa conscientiam tangens*) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (*praemonens*) vor der Entschließung; wobei die äußerste Bedenklichkeit (*scrupulositas*), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist (*casibus conscientiae*), nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle (*peccatillum*) beurteilt und (nach dem Grundsatz *minima non curat praetor*) einem willkürlich sprechenden Gewissensrat überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen jemanden zuzuschreiben so viel heißt als: ihn gewissenlos nennen. —

2) Wenn die Tat beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber zugleich mit ihm auch ein Anwalt (Advokat) auf; wobei der Streit nicht gütlich (*per amicabilem compositionem*) abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muß; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluß macht; wobei zu merken ist, daß der erstere nie eine Belohnung (*praemium*), als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschließen kann, sondern nur ein Frohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthalte und daher die Seligkeit in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit) ist, was der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Prinzip im Menschen, allein beigelegt werden kann.

Zweiter Abschnitt.

Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

§ 14.

Dieses ist: Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen in Beziehung auf deine Pflicht — dein Herz, — ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen Zustande gehören mag.

Das moralische Selbsterkenntnis, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letztere, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesen zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst die Wegräumung

der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens) und dann die Entwickelung der nie verlierbaren ursprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln (nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung).

§ 15.

Dieses moralische Selbsterkenntnis wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als Mensch (seiner ganzen Gattung) überhaupt, verbannen; denn sie widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, daß er den Menschen, der dieser zuwiderhandelt, (sich selbst, aber nicht die Menschheit in sich) verachtungswürdig findet. — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch tatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten (Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger deklarierter Wunsch). Unparteilichkeit in Beurteilung unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werts oder Unwerts sind Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebot der Selbsterkenntnis unmittelbar folgen.

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen andere zu halten.

§ 16.

Nach der bloßen Vernunft zu urteilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgendein Subjekt ist die moralische Nötigung durch dieses seinen Willen. Das nötigende (verpflichtende) Subjekt muß also erstlich eine Person

sein, zweitens muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existierender Wesen zueinander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgendeinem Erfolg nach Zwecken werden). Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der aktiven oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgendein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen, und stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist wohl Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstande er dadurch verleitet wird, daß er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen für Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände bezogen werden. — Die erstere (außermenschliche) können der bloße Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisierte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkür begabte Teil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Tiere) sein: die zweite (übermenschliche) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältnis und welches dazwischen stattfinde, wird nun gefragt.

§ 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (*spiritus destructionis*) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider: weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schöne Kristallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Teils der

Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tötung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; dahingegen die martervolle physische Versuche zum bloßen Behuf der Spekulation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§ 18.

In Ansehung dessen, was ganz über unsere Erfahrungsgrenze hinausliegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, z. B. der Idee von Gott, haben wir ebensowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntnis aller unserer Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote". Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, selbst gemacht wird, so haben wir hiebei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (geoffenbart) sein; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo es von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (praktischen) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Der Pflichten gegen gegen sich selbst

Zweites Buch.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht.

§ 19.

Der Anbau (*cultura*) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt daß er auch mit dem angebornen Maß seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muß ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maß seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er als ein Wesen, das der Zwecke (sich Gegenstände zum Zweck zu machen) fähig ist, den Gebrauch seiner Kräfte nicht bloß dem Instinkt der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maß bestimmt, zu verdanken haben muß. Es ist also nicht Rücksicht auf den Vorteil, den die Kultur seines Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseauschen Grundsätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfnisses vorteilhaft ausfallen: sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind sofern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern a priori aus Prinzipien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwei letztere auch zur Philosophie, nämlich der theoretischen, gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre, sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zwecke beförderlich sein kann.

Seelenkräfte sind diejenige, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen und sofern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtnis, die Einbildungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äußere Verschönerung) usw. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich ist die Kultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin die fortdauernde absichtliche Belebung des Tieres am Menschen Zweck des Menschen gegen sich selbst.

§ 20.

Welche von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion in Vergleichung gegeneinander sie sich zum Zweck zu machen es Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt ihrer eigenen vernünftigen Überlegung in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte überlassen, um darunter zu wählen (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrsamkeit sein sollte). Denn abgesehen von dem Bedürfnis der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht begründen kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu sein, weil dieses auch zum Wert der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht abwürdigen soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvoll-

kommene Pflicht: weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber ihrer Art und ihrem Grade nach nichts bestimmt, sondern der freien Willkür einen Spielraum verstattet.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in bloß sittlicher Absicht.

§ 21.

Sie besteht erstlich subjektiv in der Lauterkeit (*puritas moralis*) der Pflichtgesinnung: da nämlich auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten das Gesetz für sich allein Triebfeder ist, und die Handlungen nicht bloß pflichtmäßig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seid heilig" ist hier das Gebot. Zweitens objektiv in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst, betrifft, „seid vollkommen"; zu welchem Ziele aber hinzustreben beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur andern ist, „ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach."

§ 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht und das wegen der Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur in kontinuierlichen Fortschritten bestehen kann, ist in Hinsicht auf das Objekt (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll) zwar

enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subjekt weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich gnugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vorteil (oder zur Verhütung eines Nachteils) angelegt sind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so gibts zwar in der Idee (objektiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), in der Tat (subjektiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit, worunter es unmöglich sein dürfte, nicht irgendeine Untugend (ob sie gleich eben jener wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen) aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel das Selbsterkenntnis uns nie hinreichend einschauen läßt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht vollkommen zu sein begründen.

* * *

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

Der ethischen Elementarlehre

Zweiter Teil.

Von den Tugendpflichten gegen andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen andere, bloß als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Einteilung.

§ 23.

Die oberste Einteilung kann die sein: in Pflichten gegen andere, sofern du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit anderer nicht zur Folge hat. — Die erstere Leistung ist (respektiv gegen andere) verdienstlich; die der zweiten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden und auch so bestehen (Liebe des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen notwendige Achtung für jeden Menschen, unerachtet er kaum der Liebe wert zu sein beurteilt würde). Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit miteinander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur so, daß bald die eine Pflicht, bald die andere das Prinzip im Subjekt ausmacht, an welche die andere

accessorisch geknüpft ist. — So werden wir gegen einen Armen wohltätig zu sein uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Großmut enthält, die doch den anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohltätigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demütigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§ 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist und zwar im äußeren Verhältnis der Menschen gegeneinander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligibelen) Welt, in welcher nach der Analogie mit der physischen die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstoßung bewirkt wird. Vermöge des Prinzips der WECHSELLIEBE sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der ACHTUNG, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande von einander zu erhalten; und sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken, „so würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich wie einen Tropfen Wasser trinken“ (wenn ich mich hier der Worte HALLERS, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf).

§ 25.

Die LIEBE wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens, verstanden (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben), sondern muß als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohltun zur Folge hat.

Eben dasselbe muß von der gegen andere zu beweisenden ACHTUNG gesagt werden: daß nämlich nicht bloß das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werts mit dem des anderen (dergleichen ein Kind gegen seine Eltern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus bloßer Gewohnheit fühlt), sondern nur eine Maxime der Einschränkung

unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne (*observantia aliis praestanda*) verstanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen andere, weil sie eigentlich nur negativ ist (sich nicht über andere zu erheben) und so der Rechtspflicht, niemanden das Seine zu schmälern, analog, obgleich als bloße Tugendpflicht, verhältnisweise gegen die Liebespflicht für enge, die letzere also als weite Pflicht angesehn.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen).

Dadurch, daß ich die erstere Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzteren aber verpflichte ich bloß mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem anderen an dem Werte, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§ 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im tätigen Wohlwollen gesetzt werden und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlsein (*salus*) der Menschen, sofern er sie bloß als solche betrachtet, Vergnügen findet, dem wohl ist, wenn es jedem anderen wohlergeht, heißt ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es anderen übel ergeht, heißt Menschenfeind (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger (*solipsista*). — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohl-

gefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menschenscheu (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§ 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegeneinander, man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles moralisch-praktische Verhältnis gegen Menschen ist ein Verhältnis derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren, die also nicht selbstsüchtig (*ex solipsismo prodeuntes*) sein können. Ich will jedes anderen Wohlwollen (*benevolentiam*) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden anderen wohlwollend sein. Da aber alle andere außer mir nicht alle sein, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung notwendig ist: so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Objekt desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen: nicht als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu gibts also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (mich also mit) einschließt, nicht der Mensch, schließt als allgemeingesetzgebend mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Prinzip der Gleichheit mit allen anderen neben mir mit ein und erlaubt es dir, dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem anderen wohl willst: weil so allein deine Maxime (des Wohltuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifiziert, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

§ 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinste, und wenn ich sage: ich nehme an dem Wohl dieses

Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Anteil, so ist das Interesse, was ich hier nehme, das kleinste, was nur sein kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber einer ist mir doch näher als der andere, und ich bin im Wohlwollen mir selbst der Nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächsten (deinen Mitmenschen) als dich selbst? Wenn einer mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der andere, ich also zum größeren Wohlwollen gegen einen als gegen den anderen verbunden, mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin, als jeder andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen: ich soll jeden Menschen lieben wie mich selbst: denn der Maßstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen. — Man siehet bald: daß hier nicht bloß das Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen (ein jeder für sich; Gott für uns alle), sondern ein tätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des anderen zum Zweck zu machen, (das Wohltun) gemeinet sei. Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Tun kann der Grad nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht als der andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein.

Einteilung der Liebespflichten.

Sie sind: A) Pflichten der Wohltätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Teilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohltätigkeit.

§ 29.

Sich selber gütlich tun, soweit als nötig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegenteil ist: sich aus Geiz (sklavisch) des zum frohen

Genuß des Lebens Notwendigen oder aus übertriebener Disziplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber außer dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet) noch, daß dieses praktisch sei, d. i. das Wohltun in Ansehung der Bedürftigen, jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) anderer; Wohltun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu ist die Nötigung des Subjekts durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

Es fällt nicht von selbst in die Augen: daß ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „Ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle," die natürlichste zu sein.

§ 30.

Wohltätig, d. i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.

Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, anderen wiederum in ihrer Not nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Not ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich die gemeinnützige des Wohltuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen, anzusehen sind.

§ 31.

Wohltun ist für den, der reich (mit Mitteln zur Glückseligkeit anderer überflüssig, d. i. über sein eigenes Bedürfnis, versehen) ist, von dem Wohltäter fast nicht einmal für seine verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den anderen verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiemit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art in moralischen Gefühlen zu schwelgen. Auch muß er allen Schein, als dächte er den anderen hiemit zu verbinden, sorgfältig vermeiden: weil es sonst nicht wahre Wohltat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzteren in seinen eigenen Augen immer erniedrigt) auflegen zu wollen äußerte. Er muß sich vielmehr, als durch die Annahme des anderen selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht bloß als seine Schuldigkeit äußeren, wenn er nicht (welches besser ist) seinen Wohltätigkeitsakt ganz im Verborgenen ausübt. — Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohltun beschränkt und der Wohltäter stark genug ist, die Übel, welche er anderen erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-reich anzusehen ist.

Kasuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohltun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst anderer Wohltätigkeit bedürftig würde. Wie viel ist die Wohltat wert, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweiset? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die Freiheit raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu sein (seinem Erbuntertan eines Guts), kann, sage ich, dieser sich als Wohltäter ansehen, wenn er nach seinen eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen seiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, daß unter dieser Bedingung auf die Wohltätigkeit der Herrschaft rechnend sich hinzugeben die größte Wegwerfung der Menschheit für den sein würde, der sich dazu freiwillig verstände, und die größte Vorsorge der Herrschaft für den letzteren gar keine Wohltätigkeit

sein würde? Oder kann etwa das Verdienst mit der letzteren so groß sein, daß es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann niemand nach meinen Begriffen von Glückseligkeit wohltun (außer unmündigen Kindern oder Gestörten), sondern nach jenes seinen Begriffen, dem ich eine Wohltat zu erweisen denke, indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzutun, was von Glücksgütern abhängt, ist größtenteils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die anderer Wohltätigkeit notwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Notleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohltätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohltat. Das Gefühl, was mit dieser Beurteilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohltäter, dahingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältnis der Liebe betrachtet wird. — Selbst ein bloßes herzliches Wohlwollen des anderen ohne physische Folgen verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterschied zwischen der tätigen und bloß affektionellen Dankbarkeit begründet.

§ 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht bloß eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit wegen der mir widerfahrenen Wohltätigkeit den andern zu mehrerem Wohltun zu bewegen (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*); denn dabei bediene ich mich dieser bloß als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist unmittelbare Nötigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muß auch noch besonders als heilige Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung die moralische Triebfeder

zum Wohltun in dem Grundsatze selbst vernichten kann (als skandalöses Beispiel), angesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Akt völlig getilgt werden kann (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere ist gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohltat über dieselbe quittieren: weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen solchen Akt (des Wohltuns) ist selbst das bloße herzliche Wohlwollen schon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit. — Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§ 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenige, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu verteidigen; wobei es aber ein törichter Wahn ist, ihnen um des Altertums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in kontinuierlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend, betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohltat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese erteilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist, gleiche Dienstleistungen dem Wohltäter, der dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, anderen zu erweisen: eine empfangene Wohltat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben sein möchte, (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht und dies dessen Stolz kränkt) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohltat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend mit der Menschenliebe, welche mit der Innigkeit der

wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) ist, zu verbinden und so die Menschenliebe zu kultivieren.

C.

Teilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§ 34.

Mitfreude und Mitleid (*sympathia moralis*) sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl als Schmerzens anderer (Mitgefühl, teilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des tätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht unter dem Namen der Menschlichkeit (*humanitas*): weil hier der Mensch nicht bloß als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Tier betrachtet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzuteilen (*humanitas practica*), oder bloß in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (*humanitas aesthetica*), was die Natur selbst gibt, gesetzt werden. Das erstere ist frei und wird daher teilnehmend genannt (*communio sentiendi liberalis*) und gründet sich auf praktische Vernunft: das zweite ist unfrei (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) und kann mitteilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heißen: weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicherweise verbreitet. Nur zu dem ersteren gibts Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armut, Krankheit, in der Gefangenschaft u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der Tat, wenn ein anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzutun; wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohltuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, und unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein eben nicht prahlen dürfen, respektiv gegeneinander gar nicht vorkommen sollte.

§ 35.

Obzwar aber Mitleid (und so auch Mitfreude) mit anderen zu haben an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch tätige Teilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu kultivieren und sie als so viele Mittel zur Teilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen. — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldener u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen: weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

Kasuistische Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Fall würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe, fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vorteile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein

schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohltäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohltäter. Sollte das nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit sein, nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können?

Von den der Menschenliebe gerade (*contrarie*) entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§ 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß ist aber hier nicht offen und gewalttätig, sondern geheim und verschleiert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzutut und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

a) Der Neid (*livor*), als Hang das Wohl anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur Tat (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualifizierter Neid, sonst aber nur Mißgunst (*invidentia*) heißt, ist doch nur eine indirekt-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigen Wohl durch das Wohl anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maßstab desselben nicht in dessen innerem Wert, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe oder Familie u. s. w.; gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheußlichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glücks anderer wenigstens dem Wunsche nach

gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst sowohl, als gegen andere entgegengesetzt.

b) Undankbarkeit gegen seinen Wohltäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohltäter zu hassen, qualifizierte Undankbarkeit, sonst aber bloß Unerkenntlichkeit heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urteile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch desselben wegen so berüchtigt, daß man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohltaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohltätigkeit anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen: weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu geraten fürchten; welches der echten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohltun unvermeidlich zuvor kommen mußten, (gegen Vorfahren im Angedenken, oder gegen Eltern) freigebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältnis der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegenteil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht bloß des Schadens wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohltätigkeit abzuschrecken (denn diese können mit echtmoralischer Gesinnung eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohltun nur einen desto größeren inneren moralischen Wert setzen): sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt und der Mangel der Liebe gar in die Befugnis, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Teilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn sie so weit geht, das Übel oder Böses selbst bewirken zu helfen, sie als qualifizierte Schadenfreude den Menschenhaß sichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erscheint. Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen

in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Kontrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Eräugnisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhaß und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Übermut anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen und der Eigendünkel im Wohlverhalten (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu sein), welches beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Prinzip der Teilnehmung (des ehrlichen CHREMES beim TERENZ): „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich" gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süßeste und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden anderer auch ohne eigenen Vorteil sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende Tat verdient Strafe, wodurch das Verbrechen an dem Täter gerächet (nicht bloß der zugefügte Schade ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Akt der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über alle, die demselben unterworfen sind, Effekt gibt, und wenn wir die Menschen (wie es in der Ethik notwendig ist) in einem rechtlichen Zustande, aber nach bloßen Vernunftgesetzen (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat niemand die Befugnis Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „Die Rache ist mein; ich will vergelten." Es ist also Tugendpflicht nicht allein selbst bloß aus Rache die Feindseligkeit anderer nicht mit Haß zu erwidern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; teils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung selbst sehr zu bedürfen, teils und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Haß verhängt werden darf. — Daher ist Versöhnlichkeit (*placabilitas*) Menschenpflicht; womit doch die sanfte Duldsamkeit der Beleidigungen (*mitis iniuriarum patientia*) nicht verwechselt werden

muß, als Entsagung auf harte (*rigorosa*) Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung anderer vorzubeugen; denn das wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füße anderer und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung.

Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswert machen würden, wenn man sie (als qualifiziert) in der Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind inhuman, objektiv betrachtet, aber doch menschlich, subjektiv erwogen: d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, so wie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte: so sind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maßstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiset, ohne aus ihm ein Mittelwesen, was weder den einen dieser Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es HALLER mit seinem „zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh“ besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbieren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Klassenunterschiede nichts hinleiten. Die erstere Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Übertreibung. Die zweite, obzwar Menschen, leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Spezies gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen, so wenig als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besonderen Art von Gewächsen zu machen.

Zweiter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§ 37.

Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe anderer, heißt Bescheidenheit; der Mangel dieser Mäßigung (Unbescheidenheit) in Ansehung der Würdigkeit von anderen geliebt zu werden, die Eigenliebe (*philautia*). Die Unbescheidenheit der Forderung aber, von anderen geachtet zu werden, ist der Eigendünkel (*arrogantia*). Achtung, die ich für andere trage, oder die ein anderer von mir fordern kann (*observantia aliis praestanda*), ist also die Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen, d. i. eines Werts, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Objekt der Wertschätzung (*aestimii*) ausgetauscht werden könnte. — Die Beurteilung eines Dinges als eines solchen, das keinen Wert hat, ist die Verachtung.

§ 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von anderen noch sogar von sich selbst), bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so notwendigen Selbstschätzung anderer als Menschen entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm

eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen notwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§ 39.

Andere verachten (*contemnere*), d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit anderen innerlich geringschätzen (*despicatui habere*) ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung, und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und wenn die Überlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen: ich verachte jenen, so bedeutet das nur so viel, als: es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Verteidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichtsdestoweniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine Tat sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben (wie das Vierteilen, von Hunden zerreißen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht bloß dem Ehrliebenden (der auf Achtung anderer Anspruch macht, was ein jeder tun muß) schmerzhafter sind, als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schamröte abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung. Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urteils u. dg. zu rügen, sondern vielmehr vorauszusetzen, daß in demselben doch etwas Wahres sein müsse, und dieses heraus zu suchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjektive der Bestimmungsgründe des Urteils, was durch ein Versehen für objektiv gehalten wurde) aufzudecken und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urteile durch jene Aus-

drücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, daß er geirrt habe? — Ebenso ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung und Absprechung alles moralischen Werts des Lasterhaften ausschlagen muß; weil er nach dieser Hypothese auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der als solcher (als moralisches Wesen) nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.

§ 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als moralischen (seine Pflicht höchstschätzenden) Wesen selbst eine Pflicht, die andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit (*honestas externa*), der Verstoß dawider aber Skandal heißt: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte, welches zu geben zwar höchst pflichtwidrig, aber am bloß Widersinnischen (*paradoxon*), sonst an sich Guten zu nehmen, ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, *mos*, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider sein würde.

§ 41.

Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend (*peccatum*). Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (*vitium*). Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines

gesetzmäßigen Anspruchs. — Die erstere Übertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels (*contrarie oppositum virtutis*). Was aber nicht allein keine moralische Zutat ist, sondern sogar den Wert derjenigen, die sonst dem Subjekt zugute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. diese Tugendpflicht wird nur indirekt (durch das Verbot des Widerspiels) ausgedrückt werden.

Von den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

Diese Laster sind: A) der Hochmut, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

A.

Der Hochmut.

§ 42.

Der Hochmut (*superbia* und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung immer oben zu schwimmen) ist eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.

Er ist vom Stolz (*animus elatus*) als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt seiner Menschenwürde in Vergleichung mit anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) unterschieden; denn der Hochmut verlangt von andern eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch bloß ein Ansinnen an andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

Daß der Hochmut, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, ungerecht und der schuldigen Achtung

für Menschen überhaupt widerstreitend sei: daß er Torheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Wert hat, um Zweck zu sein, ja daß er sogar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sei, sich solcher Mittel, die an anderen gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen (denn dem Hochmütigen weigert ein jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach bezeigt), — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden sein: daß der Hochmütige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, daß, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung anderer Verzicht zu tun.

B.

Das Afterreden.

§ 43.

Die übele Nachrede (*obtrectatio*) oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verleumdung (*contumelia*), eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern bloß die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung verstehe, etwas der Achtung für andere Nachteiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider: weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt und so viel möglich gegen sie ungläubisch macht.

Die geflissentliche Verbreitung (*propalatio*) desjenigen die Ehre eines andern Schmälernden, was auch nicht zur öffentlichen Gerichtbarkeit gehört, es mag übrigens auch wahr sein, ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer hämischen

Lust an der Bloßstellung der Fehler anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter als alle andere Menschen zu sein, zu sicheren, den Schleier der Menschenliebe nicht bloß durch Milderung unserer Urteile, sondern auch durch Verschweigung derselben über die Fehler anderer zu werfen: weil Beispiele der Achtung, welche uns andere geben, auch die Bestrebung rege machen können, sie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten anderer (*allotrio-episcopia*) auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem jedermann sich mit Recht als Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

C.

Die Verhöhnung.

§ 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang, andere zum Gelächter bloßzustellen, die Spottsucht, um die Fehler eines anderen zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, sie nur zum Schein als Fehler, in der Tat aber als Vorzüge des Muts, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu sein, zu belachen (welches dann kein Hohnlachen ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter bloß zu stellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht (*spiritus causticus*), hat etwas von teuflischer Freude an sich und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hievon ist doch die scherzhafte, wenn gleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (*retorsio iocosa*) unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein schadenfroher, aber kraftloser Gegner) gleichmäßig verspottet wird, und rechtmäßige Verteidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem

die Vernunft notwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch so viel Spötterei ausgestoßen, hiebei aber auch selbst zugleich noch so viel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernst geführte Verteidigung entgegen zu setzen.

Anmerkung. Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht sowohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehende Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, so wie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden andere (bloß als Menschen betrachtet) zu verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz überhaupt (*reverere legem*), und dieses, nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren (*reverentia adversus hominem*), oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen andere, welche als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung (*observantia debita*) von jedem gefordert werden kann.

Die verschiedene andern zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen, oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Teil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und klassifiziert werden, da es hier nur um die reine Vernunft prinzipien derselben zu tun ist.

Zweites Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegeneinander in Ansehung ihres Zustandes.

§ 45.

Diese (Tugendpflichten) können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem besondern Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Prinzipien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegeneinander und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Teil abgeben, sondern sind nur nach Verschiedenheit der Subjekte der Anwendung des Tugendprinzips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modifizierte Regeln, weshalb sie auch wie alle empirische Einteilungen keine gesichert-vollständige Klassifikation zulassen. Indessen gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Überschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird: so wird der Metaphysik der Sitten ein Ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprinzipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisieren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen, z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes, oder in ihrer Verdorbenheit; welches im kultivierten, oder rohen Zustande; was den Gelehrten oder Ungelehrten und jenen im Gebrauch ihrer Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatischen, oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden; welches nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armut u. s. w. zukomme: das gibt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt), sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Einteilung eines Systems (das a priori aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

§ 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Teilnehmung und Mitteilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und, wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte glücklich zu sein, mithin daß Freundschaft unter Menschen Pflicht derselben ist. — Daß aber Freundschaft eine bloße (aber doch praktisch-notwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander) zu streben von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei, ist leicht zu ersehen. Denn wie ist es für den Menschen in Verhältnis zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke eben derselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem einen mit eben derselben Gesinnung im anderen auszumitteln, noch mehr aber, welches Verhältnis das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der andern (z. B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des anderen etwas einbüße, so daß beiderseitig Liebe und Hochschätzung subjektiv schwerlich in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden wird; welches doch zur

Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstoßung betrachten, so daß das Prinzip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert, welche Einschränkung der Vertraulichkeit, durch die Regel: daß auch die besten Freunde sich untereinander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht bloß dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt und will die Achtung des Niedrigen etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber, einmal verletzt, innerlich unwiederbringlich verloren ist; wenngleich die äußere Bezeichnung derselben (das Zeremoniell) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit, als erreichbar (zwischen ORESTES und PYLADES, THESEUS und PIRITHOUS) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanenschreiber; wogegen ARISTOTELES sagt: meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund! Folgende Anmerkungen können auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, daß ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten, und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und zwar daß er entweder darin schon gefallen sei, oder, da er von dem anderen beobachtet und ingeheim kritisiert wird, beständig Gefahr läuft, in den Verlust seiner Achtung zu fallen: wie dann selbst, daß er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu sein dünken wird.

Ein Freund in der Not, wie erwünscht ist er nicht (wohl zu verstehen, wenn er ein tätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund ist)! Aber es ist doch auch eine große Last, sich an anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremden Bedürfnis beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vorteil abgezweckte Verbindung, sondern diese muß rein moralisch sein, und der Beistand, auf den jeder von beiden von dem anderen im Falle der Not rechnen darf, muß nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben — dadurch würde er die Achtung des andern Teils verlieren, — sondern kann nur als äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen

zu lassen, gemeint sein, indem ein jeder großmütig den anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, daß im Falle der Not er auf den Beistand des andern sicher würde rechnen können. Wenn aber einer von dem andern eine Wohltat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist bei der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes doch zugleich etwas so Zartes (*teneritas amicitiae*), daß, wenn man sie auf Gefühle beruhen läßt und dieser wechselseitigen Mitteilung und Ergebung nicht Grundsätze oder das Gemeinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Foderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter unkultivierten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können voneinander nicht lassen, aber sich auch nicht untereinander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfnis ist, um die Süßigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affekt sein: weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist.

§ 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegeneinander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen, und in der Kultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfnis sich anderen zu eröffnen (selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen); andererseits aber auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, sieht er sich genötigt, einen guten Teil seiner Urteile (vornehmlich über andere Menschen) in sich selbst zu verschließen.

Er möchte sich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen: teils weil der andere, der sein Urteil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, teils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der andere die seinigen verhehlen und er so in der Achtung desselben einbüßen würde, wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellete.

Findet er also einen, der Verstand hat, bei dem er in Ansehung jener Gefahr gar nicht besorgt sein darf, sondern dem er sich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der seinigen übereinstimmende Art die Dinge zu beurteilen an sich hat, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängnis, und genießt die Freiheit, der er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings anderen anvertrauen; teils wegen der unedlen Denkungsart der meisten, davon einen ihm nachteiligen Gebrauch zu machen, teils wegen des Unverstandes mancher in der Beurteilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen läßt oder nicht (der Indiskretion), welche Eigenschaften zusammen in einem Subjekt anzutreffen selten ist (*rara avis in terris nigroque simillima cygno*); zumal da die engeste Freundschaft es verlangt, daß dieser verständige und vertraute Freund zugleich verbunden ist, ebendasselbe ihm anvertraute Geheimnis einem anderen, für eben so zuverlässig gehaltenen ohne des ersteren ausdrückliche Erlaubnis nicht mitzuteilen.

Diese (bloß moralische Freundschaft) ist kein Ideal, sondern (der schwarze Schwan) existiert wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische) kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muß.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Anteil (der Mitfreude) nimmt und es nie ohne inneres Bedauren stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen

noch von etwas engerer Bedeutung, als der des bloß Menschenliebenden (Philanthrop). Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohltun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will. — Denn das Verhältnis des Beschützers als Wohltäters zu dem Beschützten als Dankpflichtigen ist zwar ein Verhältnis der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beider gegeneinander nicht gleich ist. Die Pflicht als Freund den Menschen wohl zu wollen (eine notwendige Herablassung) und die Beherzigung derselben dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohl zu tun besitzen.

Zusatz.

Von den Umgangstugenden.

(*virtutes homileticae*).

§ 48.

Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst, als auch gegen andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten untereinander Verkehr zu treiben (*officium commercii, sociabilitas*), sich nicht zu isolieren (*separatistam agere*); zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen, der den Teil von einem allbefassenden der weltbürgerlichen Gesinnung ausmacht, anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirekt dahin führen, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, *humanitas aesthetica et decorum*) zu kultivieren und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Außenwerke oder Beiwerke (*parerga*), welche einen schönen, tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert aber doch das Tugend-

gefühl selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, Gastfreiheit, Gelindigkeit (im Widersprechen, ohne zu zanken), insgesamt als bloßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich andere verbindet, also doch zur Tugendgesinnung hinwirken, indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es frägt sich aber hiebei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe. Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden, man müßte denn sonst aus der Welt gehen; und selbst unser Urteil über sie ist nicht kompetent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze, ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt: da muß, wenngleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin stattfand, abgebrochen, oder so viel möglich gemieden werden: weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Üppigkeit zu bestechen.

II

Ethische Methodenlehre.

Der ethischen Methodenlehre

Erster Abschnitt.

Die ethische Didaktik.

§ 49.

Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorgebracht wäre. Sie ist das Produkt aus der reinen praktischen Vernunft, sofern diese im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt.

Daß sie könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, daß sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine Doktrin. Weil aber durch die bloße Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiemit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch), gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (asketisch) kultiviert, geübt werden; denn man kann nicht alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entschließung auf einmal vollständig genommen werden muß: weil die Gesinnung (*animus*) sonst bei einer Kapitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen, an sich unlauter und selbst

lasterhaft sein, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Prinzip beruhet) hervorbringen könnte.

§ 50.

Was nun die doktrinale Methode betrifft (denn methodisch muß eine jede wissenschaftliche Lehre sein; sonst wäre der Vortrag tumultuarisch): so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muß systematisch sein, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatisch, da alle andere, welchen er geschieht, bloße Zuhörer sind, oder erotematisch sein, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfrägt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, die dialogische Lehrart, oder bloß ihrem Gedächtnisse abfrägt, die katechetische Lehrart. Denn wenn jemand der Vernunft des anderen etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch, d. i. dadurch geschehen: daß Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle bloß entwickelt (er ist die Hebamme seiner Gedanken); der Lehrling, welcher hiebei inne wird, daß er selbst zu denken vermöge, veranlaßt durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), daß der Lehrer nach dem *docendo discimus* selbst lernt, wie er gut fragen müsse. [Denn es ist eine an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherzigte Forderung: daß sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig suchen solle, d. i. nicht immer bloß für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urteile (*iudicia praevia*), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig sein kann und die von ihm auch oft angewandt wird.]

§ 51.

Das erste und notwendigste doktrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer

Katechism. Dieser muß vor dem Religionskatechism hergehen und kann nicht bloß als Einschiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muß abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganze, vorgetragen werden: denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Überschritt von der Tugendlehre zur Religion getan werden, weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter sein würden. — Daher haben gerade die würdigsten und größten Theologen Anstand genommen, für die statutarische Religionslehre einen Katechism abzufassen (und sich zugleich für ihn zu verbürgen); da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein moralischer Katechism, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann und nur den didaktischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Prinzip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-dialogische Lehrart: weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt, muß in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefaßt und aufbewahrt, mithin seinem Gedächtnis anvertraut werden: als worin die katechetische Lehrart sich sowohl von der dogmatischen (da der Lehrer allein spricht), als auch der dialogischen (da beide Teile einander fragend und antwortend sind) unterscheidet.

§ 52.

Das experimentale (technische) Mittel der Bildung zur Tugend ist das gute Beispiel an dem Lehrer selbst (von exemplarischer Führung zu sein) und das warnende an andern; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung oder Abgewöhnung ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen durch die öftere Befriedigung derselben; und ist ein Mechanism der Sinnesart statt eines Prinzips der Denkungsart (wobei das Verlernen in der Folge schwerer wird als das Erlernen). — Was aber die

Kraft des Exempels (es sei zum Guten oder Bösen) betrifft, was sich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet[1]), so kann das, was uns andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjektiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin daß nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch ihn in ein nachteiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Tunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen. Also nicht die Vergleichung mit irgendeinem anderen Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaß seiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchstück eines moralischen Katechism.

Der Lehrer = L. frägt der Vernunft seines Schülers = S. dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte = 0, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.

1. L. Was ist dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben? S. 0. — L. Daß es dir alles und immer nach Wunsch und Willen gehe.
2. L. Wie nennt man einen solchen Zustand? S. 0. L. Man nennt ihn Glückseligkeit (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande).

---

[1]) Beispiel, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel, sofern diese die Tunlichkeit oder Untunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (*concretum*), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (*abstractum*) enthalten vorgestellt, und bloß theoretische Darstellung eines Begriffs.

3. L. Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten, oder sie auch deinen Nebenmenschen mitteilen? — S. Ich würde sie mitteilen, andere auch glücklich und zufrieden machen.
4. L. Das beweist nun wohl, daß du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; laß aber sehen, ob du dabei auch guten Verstand zeigest. — Würdest du wohl dem Faullenzer weiche Polster verschaffen, damit er im süßen Nichtstun sein Leben dahin bringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um andere zu überlisten, oder dem Gewalttätigen Kühnheit und starke Faust, um andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu sein. S. Nein, das nicht.
5. L. Du siehst also: daß, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, preisgeben, sondern erst untersuchen würdest, wie fern ein jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — L. Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen? S. Ja. L. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig sein mögest? S. Allerdings. L. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens.
6. L. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit teilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt so viel als: du hast nicht nötig, diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von anderen durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu tun hast. Zum Beispiel wenn dir ein Fall vorkömmt, da du durch eine fein

ausgedachte Lüge dir oder deinen Freunden einen großen Vorteil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinem anderen schadest, was sagt dazu deine Vernunft? S. Ich soll nicht lügen; der Vorteil für mich und meinen Freund mag so groß sein, wie er immer wolle. Lügen ist niederträchtig und macht den Menschen unwürdig glücklich zu sein. — Hier ist eine unbedingte Nötigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muß: wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen. L. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte Notwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäß zu handeln? S. Sie heißt Pflicht. L. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein, und diese ist mit jener ein und dasselbe.

7. L. Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und tätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigstens nicht unwürdig) halten glücklich zu sein, auch bewußt sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden? S. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

8. L. Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austeilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, das ist an Gott zu glauben? S. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurteilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unaussprechlich große Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich daß, wenn wir uns nicht selbst der

Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Übertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden.

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muß, ist die größte Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für andere fließenden Vorteile oder Nachteile, sondern ganz rein auf das sittliche Prinzip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloßen Vehikeln dienender Zusätze, Erwähnung geschehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Täter selbst) muß überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst und zerrinnt in bloße pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewußtsein verschwindet und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders als mit der größten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beim Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (rekapituliert), wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, daß alle Übel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtsein, über sie alle erhoben und Meister zu sein, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist das in dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und sie,

wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der spekulativen Vernunft gänzlich übersteigt und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muß selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige kasuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinete. — Nicht allein daß dieses eine der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene Kultur der Vernunft ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der spekulativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechism nicht mit dem Religionskatechism vermischt vorzutragen (zu amalgamieren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit zur klärsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Teilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Asketik.

§ 53.

Die Regeln der Übung in der Tugend (*exercitiorum virtutis*) gehen auf die zwei Gemütsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüts (*animus strenuus et hilaris*) in Befolgung ihrer Pflichten zu sein. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Überwältigung sie ihre Kräfte zusammen nehmen muß, und zugleich manche Lebensfreuden zu opfern, deren Verlust das Gemüt wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern bloß als Frondienst tut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Wert und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen.

Die Kultur der Tugend, d. i. die moralische Asketik, hat in Ansehung des Prinzips der rüstigen, mutigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die ebenso überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*). Es ist eine Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften EPIKURS. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muts zu sein und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Übertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist (*hic murus aheneus esto etc.* HORAT.). — Die Mönchsasketik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abscheu an sich selbst mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die

Besserung) zu bereuen, sie büßen zu wollen, welches bei einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe (denn die muß immer ein anderer auflegen) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot stattfinden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die das Maß erreicht, über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Übertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar Pflicht ist) und sich eine Pönitenz auferlegen (z. B. das Fasten), nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene, moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disziplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.

Beschluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie.

PROTAGORAS von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen“[1]). Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landbesitz verjagt und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt (*Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. Cap. 1*). — Hierin taten ihm die Richter von Athen als Menschen zwar sehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfuhren sie ganz rechtlich und konsequent; denn wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich von hoher Obrigkeit wegen (*de par le Sénat*) befohlen wäre: daß es Götter gebe[2]).

[1]) „De Diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere.“

[2]) Zwar hat späterhin ein großer moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt und zugleich beinahe an Blasphemie grenzend

Diesen Glauben aber zugestanden und, daß Religionslehre ein integrierender Teil der allgemeinen Pflichtenlehre sei, eingeräumt, ist jetzt nun die Frage von der Grenzbestimmung der Wissenschaft, zu der sie gehört: ob sie als ein Teil der Ethik (denn vom Recht der Menschen gegeneinander kann hier nicht die Rede sein) angesehen, oder ganz außerhalb den Grenzen einer rein-philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden.

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei „der Inbegriff aller Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote", gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (*erga*) Gott als ein außer unserer Idee existierendes Wesen gemacht, indem wir hiebei von der Existenz desselben noch abstrahieren. — Daß alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, a priori gegebenen Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjektiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nötigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist

---

ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernst zu schwören, daß ein Gott sei (weil man diesen schon postuliert haben muß, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend sei, da man nur auf den Fall, daß ein Gott sei (ohne wie Protagoras darüber etwas auszumachen), schwöre. — In der Tat mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne getan worden sein. — Denn daß einer sich erböte schlechthin zu beschwören, daß ein Gott sei: scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu sein, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer (wird der Betrüger sagen), so habe ichs getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsätzlichen und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objektive die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen anderen, sondern nur subjektive zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (*erga*) Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst (*ad praestandum*), anlangt, so würde sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht a priori, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten als göttliche Gebote enthalten können; die also auch das Dasein dieses Wesens, nicht bloß die Idee von demselben in praktischer Absicht, nicht willkürlich voraussetzen, sondern als unmittelbar (oder mittelbar) in der Erfahrung gegeben darlegen müßte. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Teil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseit aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers des Gegenwärtigen, daß er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hineingezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft," die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sonder zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist und die nur die Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (daß sie jener nicht widerstreite) enthält, die Rede sein. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner praktischen Philosophie, kein Platz ist.

Schlußanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Prinzip der Übereinstimmung des Willens des einen mit dem des anderen enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen und, sofern dies Prinzip praktisch ist, der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den Zweck, in Ansehung des zweiten auf das Recht des anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches,

was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das andere gegen das erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Prinzip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transszendent (dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegeneinander wechselseitig einschränkend ist, ein immanentes Prinzip hat).

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken, als nur aus Liebe, d. i. daß er die Glückseligkeit der Menschen sei. Das Prinzip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes sein als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas außer sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde.

Aber nicht allein ebenso groß, sondern noch größer (weil das Prinzip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit im Urteile unserer eigenen Vernunft und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung (*praemium, remuneratio gratuita*) bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen das Andere haben, sondern bloß auf Liebe und Wohltätigkeit (*benignitas*); — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn (*merces*) bei einem solchen Wesen stattfinden, und eine belohnende Gerechtigkeit (*iustitia brabeutica*) ist im Verhältnis Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegeneinander verüben und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon

der Begriff transszendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgendein Beispiel aufstellen können, (d. i. der unter Menschen), ganz hinaus liegt und überschwengliche Prinzipien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personifiziert; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprinzipien vorkommen), sondern die Gerechtigkeit gleich als Substanz (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt), die wie das Fatum (Verhängnis) der alten philosophierenden Dichter noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen, unablenkbaren Notwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. — Hievon jetzt einige Beispiele.

Die Strafe läßt (nach dem HORAZ) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschiehts nicht bei seinem Leben, so muß es in einem Leben nach dem Tode[1]) geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch daß ich einen boshaft mordenden Duellanten, für

[1]) Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird als übersinnlicher Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter nicht nach Zeitbedingungen beurteilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sei kurz oder lang, oder gar ewig, ist nur das Dasein desselben in der Erscheinung, und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Notwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

den ihr Fürbitte tut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muß bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo dann freilich die von ihm übernommene Leiden eigentlich nicht Strafe — denn er hat selbst nichts verbrochen — heißen könnten); aus welchen allen zu ersehen ist, daß es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Person ist, der man diesen Verurteilungsspruch beilegt (denn die würde nicht so sprechen können, ohne anderen unrecht zu tun), sondern daß die bloße Gerechtigkeit, als überschwengliches, einem übersinnlichen Subjekt angedachtes Prinzip, das Recht dieses Wesens bestimme; welches zwar dem Formalen dieses Prinzips gemäß ist, dem Materialen desselben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückseligkeit der Menschen ist, widerstreitet. — Denn bei der etwanigen großen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers (wie man sich doch denken muß), sondern in der strengen Befolgung des Rechts setzen (das Recht selbst zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes gesetzt wird); welches, da das letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des ersteren (der Gütigkeit) ist, den Prinzipien der praktischen Vernunft zu widersprechen scheint, nach welchen eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Produkt geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind: was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältnis obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten erweitern könne.

Tafel
der Einteilung der Ethik.

I. Ethische Elementarlehre.

Erster Teil.
Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erstes Buch.
Von den vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.
Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als animalischen Wesen.

Zweites Hauptstück.
Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst bloß als moralischen Wesen.

Erster Abschnitt.
Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als angebornen Richter über sich selbst.

Zweiter Abschnitt.
Vom ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

Episodischer Abschnitt.
Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst.

Zweites Buch.
Von den unvollkommmenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Zwecks.

Erster Abschnitt.
Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit.

Zweiter Abschnitt.
Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit.

Der ethischen Elementarlehre

Zweiter Teil.

Von den ethischen Pflichten gegen andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen andere bloß als Menschen.

Erster Abschnitt.
Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Zweiter Abschnitt.
Von der Pflicht der Achtung für andere.

Zweites Hauptstück.

Von der Pflicht gegen andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der inniglichen Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

II. Ethische Methodenlehre.

Erster Abschnitt.
Ethische Didaktik.

Zweiter Abschnitt.
Ethische Asketik.

Beschluß der ganzen Ethik.

Der Streit

der

Fakultäten

in drei Abschnitten

von

Immanuel Kant.

1798.

Dem Herrn

Karl Friedrich Stäudlin,

Doktor und Professor,

in Göttingen

zugeeignet

von dem Verfasser.

Vorrede

Gegenwärtige Blätter, denen eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende und eben durch diese Freiheit im Denken desto bereitwilligern Gehorsam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verstattet, — mögen auch zugleich die Freiheit verantworten, die der Verfasser sich nimmt, von dem, was bei diesem Wechsel der Dinge ihn selbst angeht, eine kurze Geschichtserzählung voranzuschicken.

König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menschenliebender und — von gewissen Temperamentseigenschaften abgesehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich persönlich kannte und von Zeit zu Zeit Äußerungen seiner Gnade an mich gelangen ließ, hatte auf Anregung eines Geistlichen, nachmals zum Minister im geistlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billigerweise auch keine andere, als auf seine innere Überzeugung sich gründende gut gemeinte Absichten unterzulegen Ursache hat, — im Jahr 1788 ein Religionsedikt, bald nachher ein die Schriftstellerei überhaupt sehr einschränkendes, mithin auch jenes mit schärfendes Zensuredikt ergehen lassen. Man kann nicht in Abrede ziehen: daß gewisse Vorzeichen, die der Explosion, welche nachher erfolgte, vorhergingen, der Regierung die Notwendigkeit einer Reform in jenem Fache anrätig machen mußten; welches auf dem stillen Wege des akademischen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war: denn diese hatten als junge Geistliche ihren Kanzelvortrag auf solchen Ton gestimmt, daß, wer Scherz versteht, sich durch solche Lehrer eben nicht wird bekehren lassen.

Indessen daß nun das Religionsedikt auf einheimische sowohl als auswärtige Schriftsteller lebhaften Einfluß hatte, kam auch meine Abhandlung unter dem Titel: „Religion innerhalb den

Grenzen der bloßen Vernunft“ heraus,[1]) und da ich, um keiner Schleichwege beschuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorsetze, so erging an mich im Jahr 1794 folgendes Königl. Reskript, von welchem es merkwürdig ist, daß es, da ich nur meinem vertrautesten Freunde die Existenz desselben bekannt machte, es auch nicht eher als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen etc. etc.

Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,“ desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zuschulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen.

Berlin den 1. Oktober 1794.
Auf Seiner Königl. Majestät
allergnädigsten Spezialbefehl.
Woellner.

ab extra — Dem würdigen und hochgelahrten, Unserem Professor, auch lieben, getreuen Kant

zu
Königsberg
in Preußen.
praesentat. d. 12. Okt. 1794.

---

[1]) Diese Betitelung war absichtlich so gestellt, damit man jene Ab-

Worauf meinerseits folgende alleruntertänigste Antwort abgestattet wurde.

Allergnädigster etc. etc.

Ew. Königl. Maj. allerhöchster den 1sten Oktober c. an mich ergangener und den 12ten *eiusd.* mir gewordener Befehl legt es mir zur devotesten Pflicht auf: Erstlich „wegen des Mißbrauchs meiner Philosophie in Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heil. Schrift und des Christentums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft," desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Übertretung meiner Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen die höchste, mir sehr wohl bekannte landesväterliche Absichten eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen." Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zuschulden kommen zu lassen." — In Ansehung beider Stücke ermangle nicht den Beweis meines alleruntertänigsten Gehorsams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füßen zu legen:

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage, betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verstehe, in akademischen Vorlesungen, niemals Beurteilung der heil. Schrift und des Christentums eingemischt habe, noch habe einmischen können, würden schon die von mir zum Grunde gelegte Handbücher BAUMGARTENS, als welche allein einige Beziehung auf einen solchen Vortrag haben dürften, beweisen: weil in diesen nicht einmal ein Titel von Bibel und Christentum enthalten ist und als bloßer Philosophie auch nicht enthalten sein kann; der Fehler aber, über die Grenzen einer vorhabenden Wissenschaft auszuschweifen, oder sie ineinander laufen zu lassen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigsten wird vorgeworfen werden können.

---

handlung nicht dahin deutete: als sollte sie die Religion aus bloßer Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten; denn das wäre zu viel Anmaßung gewesen: weil es doch sein konnte, daß die Lehren derselben von übernatürlich inspirierten Männern herrührten; sondern daß ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhange vorstellig machen wollte.

Daß ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Grenzen usw.“, mich gegen die allerhöchste, mir bekannte landesväterliche Absichten vergangen, d. i. der öffentlichen Landesreligion Abbruch getan habe; welches schon daraus erhellet, daß jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publikum ein unverständliches, verschlossenes Buch und nur eine Verhandlung zwischen Fakultätsgelehrten vorstellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Ansehung deren aber die Fakultäten selbst frei bleiben, nach ihrem besten Wissen und Gewissen öffentlich zu urteilen, und nur die eingesetzte Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Resultat jener Verhandlungen, was die Landesherrschaft zum öffentlichen Vortrage für diese sanktioniert, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere sich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht selbst ausgedacht, sondern ihn nur auf demselben Wege, nämlich der Prüfung und Berichtigung durch dazu sich qualifizierende Fakultäten (die theologische und philosophische), hat überkommen können, mithin die Landesherrschaft diese nicht allein zuzulassen, sondern auch von ihnen zu fordern berechtigt ist, alles, was sie einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntnis der Regierung gelangen zu lassen.

Daß ich in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung des Christentums enthält, mir auch keine Abwürdigung desselben habe zuschulden kommen lassen: denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger biblischer Schriftstellen zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion kann allein zu diesem Mißverstande Veranlassung gegeben haben. Aber der sel. MICHAELIS, der in seiner philosophischen Moral eben so verfuhr, erklärte sich schon hierüber dahin, daß er dadurch weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein-, noch etwas Philosophisches aus der Bibel herauszubringen gemeint sei, sondern nur seinen Vernunftsätzen durch wahre oder vermeinte Einstimmung mit anderer (vielleicht Dichter und Redner) Urteile Licht und Bestätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hiebei so spricht, als ob sie für sich selbst hinlänglich, die Offenbarungslehre also überflüssig wäre (welches, wenn es objektiv so verstanden werden sollte, wirklich für Abwürdigung des Christentums gehalten werden müßte), so ist dieses wohl nichts, als der Ausdruck der Würdigung ihrer selbst;

nicht nach ihrem Vermögen, nach dem, was sie als zu tun vorschreibt, sofern aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Notwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Wesentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moralisch-Praktischen (dem, was wir tun sollen) besteht, wogegen das, was wir auf historische Beweisgründe zu glauben Ursache haben (denn hiebei gilt kein Sollen), d. i. die Offenbarung als an sich zufällige Glaubenslehre, für außerwesentlich, darum aber doch nicht für unnötig und überflüssig angesehen wird; weil sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht ableugnet, z. B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Übergang von diesem zum Guten, die Gewißheit des Menschen im letzteren Zustande zu sein u. dgl., zu ergänzen dienlich und als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und der Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist.

Daß ich ferner meine große Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christentum unter anderen auch durch die Erklärung in demselben obbenannten Buche bewiesen habe, daß die Bibel, als das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung darin von mir angepriesen und daher auch die Unbescheidenheit gegen die theoretische, Geheimnis enthaltende Lehren derselben in Schulen oder auf Kanzeln, oder in Volksschriften (denn in Fakultäten muß es erlaubt sein), Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die größte Achtungsbezeigung für das Christentum ist. Denn die hier aufgeführte Zusammenstimmung desselben mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben: weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit das so oft entartete Christentum immer wieder hergestellt worden ist und ferner bei ähnlichen Schicksalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergestellt werden kann.

Daß ich endlich, so wie ich anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewissenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als sie selbst davon gewiß sind, empfohlen, ich auch diesen Richter in mir selbst bei Abfassung meiner Schriften jederzeit als mir zur

Seite stehend vorgestellt habe, um mich von jedem nicht allein seelenverderblichen Irrtum, sondern selbst jeder Anstoß erregenden Unbehutsamkeit im Ausdruck entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufsteigt, es könne wohl sein, daß ich für alles dieses in kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, die gegenwärtige mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung als mit völliger Gewissenhaftigkeit abgefaßt freimütig einreichen kann.

Was den zweiten Punkt betrifft, mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christentums künftighin zuschulden kommen zu lassen: so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan,[1]) feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde.

In tiefster Devotion ersterbe ich usw.

Die weitere Geschichte des fortwährenden Treibens zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben ist bekannt.

Die Prüfung der Kandidaten zu geistlichen Ämtern ward nun einer Glaubenskommission anvertraut, der ein *Schema examinationis* nach pietistischem Zuschnitte zum Grunde lag, welche gewissenhafte Kandidaten der Theologie zu Scharen von geistlichen Ämtern verscheuchte und die Juristenfakultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälligerweise nebenbei auch ihren Nutzen gehabt haben mag. — Um einen kleinen Begriff vom Geiste dieser Kommission zu geben: so ward nach der Forderung einer vor der Begnadigung notwendig vorhergehenden Zerknirschung noch ein tiefer reuiger Gram (*maeror animi*) erfordert und von diesem nun gefragt, ob ihn der Mensch sich auch selbst geben könne. *Quod negandum ac pernegandum*, war die Antwort; der reuevolle Sünder muß sich diese Reue besonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen: daß den, welcher um

[1]) Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urteils in diesem Religionsprozeß auf immer, sondern nur solange Sr. Maj. am Leben wäre, entsagte.

Reue (über seine Übertretung) noch bitten muß, seine Tat wirklich nicht reuet; welches eben so widersprechend aussieht, als wenn es vom Gebet heißt: es müsse, wenn es erhörlich sein soll, im Glauben geschehen. Denn wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten: hat er ihn aber nicht, so kann er nicht erhörlich bitten.

Diesem Unwesen ist nunmehro gesteuret. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Wesens überhaupt, dem Religion ein höchstwichtiges Staatsbedürfnis ist, sondern besonders zum Vorteil der Wissenschaften vermittelst eines diesen zu befördern eingesetzten Oberschulkollegiums — hat sich neuerdings das glückliche Eräugnis zugetragen, daß die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher nicht durch einseitige Vorliebe für ein besonderes Fach derselben (die Theologie), sondern in Hinsicht auf das ausgebreitete Interesse des ganzen Lehrstandes zur Beförderung desselben Beruf, Talent und Willen hat und so das Fortschreiten der Kultur im Felde der Wissenschaften wider alle neue Eingriffe der Obskuranten sichern wird.

* * *

Unter dem allgemeinen Titel: „der Streit der Fakultäten" erscheinen hier drei in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten von mir abgefaßte, gleichwohl aber doch zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werk geeignete Abhandlungen, von denen ich nur späterhin inne ward, daß sie als der Streit der unteren mit den drei oberen (um der Zerstreuung vorzubeugen) schicklich in einem Bande sich zusammen finden können.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen.

Einleitung.
Einteilung der Fakultäten überhaupt.

I.

Vom Verhältnisse der Fakultäten.

Erster Abschnitt. Begriff und Einteilung der oberen Fakultäten.
Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät.
Eigentümlichkeit der Juristenfakultät.
Eigentümlichkeit der medizinischen Fakultät.
Zweiter Abschnitt. Begriff und Einteilung der unteren Fakultät.
Dritter Abschnitt. Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.
Vierter Abschnitt. Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.
Resultat.

II.

Anhang einer Erläuterung des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

I.

Materie des Streits.

II.

Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streits.

III.

Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend.
Allgemeine Anmerkung. Von Religionssekten.
Friedens-Abschluß und Beilegung des Streits der Fakultäten.
Anhang biblisch-historischer Fragen über die praktische Benutzung und mutmaßliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs.
Anhang von einer reinen Mystik in der Religion.

Zweiter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen.

Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei.
Beschluß.

Dritter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen.

Von der Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. — Ein Antwortschreiben an Hrn. Hofr. und Prof. Hufeland.
Grundsätze der Diätetik.
Beschluß.
Nachschrift.

Erster Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen.

Einleitung.

Es war kein übeler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken faßte und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe) gleichsam fabrikenmäßig, durch Verteilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, so viel es Fächer der Wissenschaften gibt, so viel öffentliche Lehrer, Professoren, als Depositeure derselben angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, Universität (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte (denn über Gelehrte als solche können nur Gelehrte urteilen); die daher vermittelst ihrer Fakultäten[1]) (kleiner, nach Verschiedenheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrte teilen, verschiedener Gesellschaften) teils die aus niedern Schulen zu ihr aufstrebende Lehrlinge aufzunehmen, teils auch freie (keine Glieder derselben ausmachende) Lehrer, Doktoren genannt, nach vorhergehender Prüfung aus eigner Macht mit einem von jedermann anerkannten Rang zu versehen (ihnen einen Grad zu erteilen), d. i. sie zu kreiren, berechtigt wäre.

Außer diesen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte

---

[1]) Deren jede ihren Dekan als Regenten der Fakultät hat. Dieser aus der Astrologie entlehnte Titel, der ursprünglich einen der 3 Astralgeister bedeutete, welche einem Zeichen des Tierkreises (von 30°) vorstehen, deren jeder 10 Grade anführt, ist von den Gestirnen zuerst auf die Feldläger (*ab astris ad castra. vid. Salmasius de annis climacteriis pag.* 561) und zuletzt gar auf die Universitäten gezogen worden; ohne doch hiebei eben auf die Zahl 10 (der Professoren) zu sehen. Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, daß sie, von denen fast alle Ehrentitel, mit denen sich jetzt Staatsleute ausschmücken, zuerst ausgedacht sind, sich selbst nicht vergessen haben.

geben, die nicht zur Universität gehören, sondern, indem sie bloß einen Teil des großen Inbegriffs der Gelehrsamkeit bearbeiten, entweder gewisse freie Korporationen (Akademien, auch Sozietäten der Wissenschaften genannt) als so viel Werkstätten ausmachen, oder gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben und jeder für sich ohne öffentliche Vorschrift und Regel sich mit Erweiterung oder Verbreitung derselben als Liebhaber beschäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten sind noch die Literaten (Studierte) zu unterscheiden, die als Instrumente der Regierung, von dieser zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Besten der Wissenschaften) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Universität ihre Schule gemacht haben müssen, allenfalls aber vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergessen haben, wenn sie nur so viel, als zu Führung eines bürgerlichen Amts, das seinen Grundlehren nach nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich ist, nämlich empirische Kenntnis der Statuten ihres Amts (was also die Praxis angeht), übrig behalten haben; die man also Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit nennen kann. Diese, weil sie als Werkzeuge der Regierung (Geistliche, Justizbeamte und Ärzte) aufs Publikum gesetzlichen Einfluß haben und eine besondere Klasse von Literaten ausmachen, die nicht frei sind, aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Zensur der Fakultäten von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müssen, weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht (wie etwa der Klerus an die Laiker), in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende, doch zum Teil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Fakultäten zukommt, wegsetzen.

Einteilung der Fakultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Brauch werden sie in zwei Klassen, die der drei obern Fakultäten und die einer untern, eingeteilt. Man sieht wohl, daß bei dieser Einteilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen sein, oder öffentlich vorgetragen

werden sollen, es die Regierung selbst interessiert; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessiert das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und daurendsten Einfluß aufs Volk verschafft, und dergleichen sind die Gegenstände der oberen Fakultäten. Daher behält sie sich das Recht vor, die Lehren der oberen selbst zu sanktionieren; die der untern überläßt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn sie aber gleich Lehren sanktioniert, so lehrt sie (die Regierung) doch nicht selbst; sondern will nur, daß gewisse Lehren von den respektiven Fakultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen und die ihnen entgegengesetzte davon ausgeschlossen werden sollen. Denn sie lehrt nicht, sondern befehligt nur die, welche lehren (mit der Wahrheit mag es bewandt sein, wie es wolle), weil sie sich bei Antretung ihres Amts[1]) durch einen Vertrag mit der Regierung dazu verstanden haben. — Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit der Erweiterung oder Verbesserung der Wissenschaften befaßte, mithin selbst in höchster Person den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volk (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht und alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert.

Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Fakultät geben, die, in Ansehung ihrer

---

[1]) Man muß es gestehen, daß der Grundsatz des großbritannischen Parlaments: die Rede ihres Königes vom Thron sei als ein Werk seines Ministers anzusehen (da es der Würde eines Monarchen zuwider sein würde, sich Irrtum, Unwissenheit oder Unwahrheit vorrücken zu lassen, gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urteilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt sein muß), daß, sage ich, dieser Grundsatz sehr fein und richtig ausgedacht sei. Ebenso muß auch die Auswahl gewisser Lehren, welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausschließlich sanktioniert, der Prüfung der Gelehrten ausgesetzt bleiben, weil sie nicht als das Produkt des Monarchen, sondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen seines Herrn nicht recht verstanden oder auch verdreht haben, angesehen werden müsse.

Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig[1]), keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurteilen die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu tun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß: weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein *crede*, sondern nur ein freies *credo*) annimmt. — Daß aber eine solche Fakultät unerachtet dieses großen Vorzugs (der Freiheit) dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demütiger Diener eines andern ist, sich doch vornehmer dünkt als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemanden zu befehlen hat.

I.

Vom Verhältnisse der Fakultäten.

Erster Abschnitt.

Begriff und Einteilung der oberen Fakultäten.

Man kann annehmen, daß alle künstliche Einrichtungen, welche eine Vernunftidee (wie die von einer Regierung ist) zum Grunde haben, die sich an einem Gegenstande der Erfahrung (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit) praktisch beweisen soll, nicht durch bloß zufällige Aufsammlung und

[1]) Ein französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sei: gleich als ob er darunter die beste zu wählen verstände. Nachdem einer dies, der andere das in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so länge geschwiegen hatte: Schafft gute Wege, schlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. dgl., übrigens aber „laßt uns machen"! Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Fakultät zu geben hätte, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern.

willkürliche Zusammenstellung vorkommender Fälle, sondern nach irgend einem in der Vernunft, wenn gleich nur dunkel, liegenden Prinzip und darauf gegründetem Plan versucht worden sind, der eine gewisse Art der Einteilung notwendig macht.

Aus diesem Grunde kann man annehmen, daß die Organisation einer Universität in Ansehung ihrer Klassen und Fakultäten nicht so ganz vom Zufall abgehangen habe, sondern daß die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrsamkeit anzudichten, schon durch ihr eignes gefühltes Bedürfnis (vermittelst gewisser Lehren aufs Volk zu wirken) a priori auf ein Prinzip der Einteilung, was sonst empirischen Ursprungs zu sein scheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zusammentrifft; wiewohl ich ihr darum, als ob sie fehlerfrei sei, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objektiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck (auf das Volk Einfluß zu haben) benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Gesellschaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und gesund sein). Durch die öffentlichen Lehren in Ansehung des ersten kann die Regierung selbst auf das Innere der Gedanken und die verschlossensten Willensmeinungen der Untertanen, jene zu entdecken, diese zu lenken, den größten Einfluß haben; durch die, so sich aufs zweite beziehen, ihr äußeres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Gesetze halten; durch die dritte sich die Existenz eines starken und zahlreichen Volks sichern, welches sie zu ihren Absichten brauchbar findet. — — Nach der Vernunft würde also wohl die gewöhnlich angenommene Rangordnung unter den oberen Fakultäten stattfinden; nämlich zuerst die theologische, darauf die der Juristen und zuletzt die medizinische Fakultät. Nach dem Naturinstinkt hingegen würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm sein Leben fristet, darauf allererst der Rechtserfahrne, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht, und nur zuletzt (fast nur, wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu tun ist, der Geistliche gesucht werden: weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preiset, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammertal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

Alle drei obere Fakultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertraute Lehren auf Schrift, welches im Zustande eines durch Gelehrsamkeit geleiteten Volks auch nicht anders sein kann, weil ohne diese es keine beständige, für jedermann zugängliche Norm, darnach es sich richten könnte, geben würde. Daß eine solche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkür eines Obern ausgehende (für sich selbst nicht aus der Vernunft entspringende) Lehren, enthalten müsse, versteht sich von selbst, weil diese sonst nicht als von der Regierung sanktioniert schlechthin Gehorsam fordern könnte, und dieses gilt auch von dem Gesetzbuche selbst in Ansehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Ansehen aber jenes keine Rücksicht nimmt, sondern den Befehl eines äußeren Gesetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Gesetzbuch, als dem Kanon, sind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollständiger Auszug des Geistes des Gesetzbuchs zum faßlichern Begriff und sicherern Gebrauch des gemeinen Wesens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Fakultäten abgefaßt werden, wie etwa die symbolischen Bücher, gänzlich unterschieden. Sie können nur verlangen als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angesehen zu werden und haben gar keine Auctorität; selbst dadurch nicht, daß sich etwa die vornehmsten Gelehrten von einem gewissen Fache darüber geeinigt haben, ein solches Buch statt Norm für ihre Fakultät gelten zu lassen, wozu sie gar nicht befugt sind, sondern sie einstweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumständen veränderlich bleibt und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Gesetzgebung aber schlechterdings nichts ausmacht.

Daher schöpft der biblische Theolog (als zur obern Fakultät gehörig) seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte seine ins Publikum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medizinalordnung. — Sobald eine dieser Fakultäten etwas als aus der Vernunft Entlehntes einzumischen wagt: so verletzt sie die Auctorität der durch sie gebietenden Regierung und kommt ins Gehege der philosophischen, die ihr alle glänzende von jener geborgte Federn ohne Verschonen abzieht und mit ihr nach dem Fuß der Gleichheit und Freiheit

verfährt. — Daher müssen die obern Fakultäten am meisten darauf bedacht sein, sich mit der unteren ja nicht in Mißheirat einzulassen, sondern sie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von sich abzuhalten, damit das Ansehen ihrer Statute nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren Abbruch leide.

A.

Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät.

Daß ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat, worin diese auch von seiner Natur (selbst bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimnis seiner dreifachen Persönlichkeit) spricht. Daß aber Gott selbst durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geschichtssache ist, der biblische Theolog als ein solcher nicht beweisen; denn das gehört zur philosophischen Fakultät. Er wird es also als Glaubenssache auf ein gewisses (freilich nicht erweisliches oder erklärliches) Gefühl der Göttlichkeit derselben selbst für den Gelehrten gründen, die Frage aber wegen dieser Göttlichkeit (im buchstäblichen Sinne genommen) des Ursprungs derselben im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müssen: weil dieses sich darauf als eine Sache der Gelehrsamkeit doch gar nicht versteht und hiedurch nur in vorwitzige Grübeleien und Zweifel verwickelt werden würde; da man hingegen hierin weit sicherer auf das Zutrauen rechnen kann, was das Volk in seine Lehrer setzt. — Den Sprüchen der Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffenden, sondern etwa moralischen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt sein, und da es keinen von Gott autorisierten menschlichen Schriftausleger gibt, muß der biblische Theolog eher auf übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch einen in alle Wahrheit leitenden Geist rechnen, als zugeben, daß die Vernunft sich darin menge und ihre (aller höheren Autorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unserem Willen betrifft, so muß der biblische Theolog ja nicht auf die Natur, d. i. das eigne moralische Vermögen des Menschen (die Tugend), sondern auf die Gnade (eine übernatürliche, dennoch zugleich moralische Ein-

wirkung) rechnen, deren aber der Mensch auch nicht anders, als vermittelst eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens teilhaftig werden, diesen Glauben selbst aber doch wiederum von der Gnade erwarten kann. — Bemengt der biblische Theolog sich in Ansehung irgendeines dieser Sätze mit der Vernunft, gesetzt daß diese auch mit der größten Aufrichtigkeit und dem größten Ernst auf dasselbe Ziel hinstrebete, so überspringt er (wie der Bruder des ROMULUS) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens und verläuft sich in das offene, freie Feld der eigenen Beurteilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist. — Man muß aber wohl merken, daß ich hier vom reinen (*purus, putus*) biblischen Theologen rede, der von dem verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist. Denn sobald wir zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und ineinanderlaufen lassen, können wir uns von der Eigentümlichkeit jedes einzelnen derselben keinen bestimmten Begriff machen.

B.

Eigentümlichkeit der Juristenfakultät.

Der schriftgelehrte Jurist sucht die Gesetze der Sicherung des Mein und Dein (wenn er, wie er soll, als Beamter der Regierung verfährt) nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanktionierten Gesetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmäßigkeit derselben, ingleichen die Verteidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft kann man billigerweise von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererst, daß etwas recht ist, und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen selbst recht sein mögen, muß von den Juristen als ungereimt geradezu abgewiesen werden. Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äußern und obersten Willen darum, weil dieser angeblich nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen. Denn darin besteht eben das Ansehen der Regierung, daß sie den Untertanen nicht die Freiheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Vorschrift der gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urteilen.

In einem Stücke aber ist es mit der Juristenfakultät für die Praxis doch besser bestellt als mit der theologischen: daß nämlich jene einen sichtbaren Ausleger der Gesetze hat, nämlich entweder an einem Richter, oder in der Appellation von ihm an einer Gesetzkommission und (in der höchsten) am Gesetzgeber selbst, welches in Ansehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs der theologischen Fakultät nicht so gut wird. Doch wird dieser Vorzug andererseits durch einen nicht geringeren Nachteil aufgewogen, nämlich daß die weltlichen Gesetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müssen, nachdem die Erfahrung mehr oder bessere Einsichten gewährt, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung (Verminderung oder Vermehrung) statuiert und für immer geschlossen zu sein behauptet. Auch findet die Klage der Juristen, daß es beinah vergeblich sei, eine genau bestimmte Norm der Rechtspflege (*ius certum*) zu hoffen, beim biblischen Theologen nicht statt. Denn dieser läßt sich den Anspruch nicht nehmen, daß seine Dogmatik nicht eine solche klare und auf alle Fälle bestimmte Norm enthalte. Wenn überdem die juristischen Praktiker (Advokaten oder Justizkommissarien), die dem Klienten schlecht geraten und ihn dadurch in Schaden versetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich sein wollen (*ob consilium nemo tenetur*), so nehmen es doch die theologischen Geschäftsmänner (Prediger und Seelsorger) ohne Bedenken auf sich und stehen dafür, nämlich dem Tone nach, daß alles so auch in der künftigen Welt werde abgeurteilt werden, als sie es in dieser abgeschlossen haben; obgleich, wenn sie aufgefordert würden, sich förmlich zu erklären, ob sie für die Wahrheit alles dessen, was sie auf biblische Autorität geglaubet wissen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leisten sich getraueten, sie wahrscheinlicherweise sich entschuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundsätze dieser Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Versicherung keinesweges bezweifeln zu lassen, welches sie freilich um desto sicherer tun können, weil sie in diesem Leben keine Widerlegung derselben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigentümlichkeit der medizinischen Fakultät.

Der Arzt ist ein Künstler, der doch, weil seine Kunst von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muß, als Gelehrter irgendeiner Fakultät untergeordnet ist, bei der er seine Schule gemacht haben und deren Beurteilung er unterworfen bleiben muß. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Gesundheit des Volks behandelt, notwendig großes Interesse nimmt: so ist sie berechtigt, durch eine Versammlung ausgewählter Geschäftsleute dieser Fakultät (praktischer Ärzte) über das öffentliche Verfahren der Ärzte durch ein Obersanitätskollegium und Medizinalverordnungen Aufsicht zu haben. Die letzteren aber bestehen wegen der besondern Beschaffenheit dieser Fakultät, daß sie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwei obern, von Befehlen eines Oberen, sondern aus der Natur der Dinge selbst hernehmen muß — weshalb ihre Lehren auch ursprünglich der philosophischen Fakultät, im weitesten Verstande genommen, angehören müßten —, nicht sowohl in dem, was die Ärzte tun, als was sie unterlassen sollen: nämlich erstlich, daß es fürs Publikum überhaupt Ärzte, zweitens, daß es keine Afterärzte gebe (kein *ius impune occidendi* nach dem Grundsatz: *fiat experimentum in corpore vili*). Da nun die Regierung nach dem ersten Prinzip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweiten für die öffentliche Sicherheit (in der Gesundheitsangelegenheit des Volks) sorgt, diese zwei Stücke aber eine Polizei ausmachen, so wird alle Medizinalordnung eigentlich nur die medizinische Polizei betreffen.

Diese Fakultät ist also viel freier als die beiden ersten unter den obern und der philosophischen sehr nahe verwandt; ja was die Lehren derselben betrifft, wodurch Ärzte gebildet werden, gänzlich frei, weil es für sie keine durch höchste Autorität sanktionierte, sondern nur aus der Natur geschöpfte Bücher geben kann, auch keine eigentlichen Gesetze (wenn man darunter den unveränderlichen Willen des Gesetzgebers versteht), sondern nur Verordnungen (Edikte), welche zu kennen nicht Gelehrsamkeit ist, als zu der ein systematischer Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Fakultät besitzt, welchen aber (als in keinem

Gesetzbuch enthalten) die Regierung zu sanktionieren nicht Befugnis hat, sondern jener überlassen muß, indessen sie durch Dispensatorien und Lazarettanstalten den Geschäftsleuten derselben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern bedacht ist. — Diese Geschäftsmänner (die Ärzte) aber bleiben in Fällen, welche, als die medizinische Polizei betreffend, die Regierung interessieren, dem Urteile ihrer Fakultät unterworfen.

Zweiter Abschnitt.

Begriff und Einteilung der untern Fakultät.

Man kann die untere Fakultät diejenige Klasse der Universität nennen, die oder sofern sie sich nur mit Lehren beschäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtschnur angenommen werden. Nun kann es zwar geschehen, daß man eine praktische Lehre aus Gehorsam befolgt; sie aber darum, weil es befohlen ist (*de par le Roi*), für wahr anzunehmen, ist nicht allein objektiv (als ein Urteil, das nicht sein sollte), sondern auch subjektiv (als ein solches, welches kein Mensch fällen kann) schlechterdings unmöglich. Denn der irren will, wie er sagt, irrt wirklich nicht und nimmt das falsche Urteil nicht in der Tat für wahr an, sondern gibt nur ein Fürwahrhalten fälschlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen ist. — Wenn also von der Wahrheit gewisser Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden sollen, die Rede ist, so kann sich der Lehrer desfalls nicht auf höchsten Befehl berufen, noch der Lehrling vorgeben, sie auf Befehl geglaubt zu haben, sondern nur, wenn vom Tun geredet wird. Alsdenn aber muß er doch, daß ein solcher Befehl wirklich ergangen, imgleichen daß er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigstens befugt sei, durch ein freies Urteil erkennen, widrigenfalls seine Annahme ein leeres Vorgeben und Lüge ist. — Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß), zu urteilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Fakultät darum, weil sie für die Wahrheit der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muß, insofern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen.

Auf einer Universität muß aber auch ein solches Departement gestiftet, d. i. es muß eine philosophische Fakultät sein. In Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu kontrollieren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Fakultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist. — Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt), wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchlosigkeit, bloß frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloß die Wahrheit zum Vorteil jeder Wissenschaft auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinzustellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philosophische Fakultät enthält nun zwei Departemente, das eine der historischen Erkenntnis (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntnis, Humanistik mit allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntnis darbietet), das andere der reinen Vernunfterkenntnisse (reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten) und beide Teile der Gelehrsamkeit in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander. Sie erstreckt sich eben darum auf alle Teile des menschlichen Wissens (mithin auch historisch über die obern Fakultäten), nur daß sie nicht alle (nämlich die eigentümlichen Lehren oder Gebote der obern) zum Inhalte, sondern zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik in Absicht auf den Vorteil der Wissenschaften macht.

Die philosophische Fakultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdikt belegt werden, und die obern Fakultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker in ihrem, unter welchem Titel es auch sei, einmal innehabenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können. — Nur den Geschäftsleuten jener oberen Fakultäten (den

Geistlichen, Rechtsbeamten und Ärzten) kann es allerdings verwehrt werden, daß sie den ihnen in Führung ihres respektiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widersprechen und den Philosophen zu spielen sich erkühnen; denn das kann nur den Fakultäten, nicht den von der Regierung bestellten Beamten erlaubt sein: weil diese ihr Wissen nur von jenen her haben. Die letztern nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn sie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geistliche oder weltliche Gesetzgebung ans Volk zu richten sich gelüsten ließen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln; dagegen die Fakultäten sie nur gegeneinander, als Gelehrte, richten, wovon das Volk praktischerweise keine Notiz nimmt, selbst wenn sie auch zu seiner Kenntnis gelangen, weil es sich selbst bescheidet, daß Vernünfteln nicht seine Sache sei, und sich daher verbunden fühlt, sich nur an dem zu halten, was ihm durch die dazu bestellte Beamte der Regierung verkündigt wird. — Diese Freiheit aber, die der untern Fakultät nicht geschmälert werden darf, hat den Erfolg, daß die obern Fakultäten (selbst besser belehrt) die Beamte immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann ihrerseits, auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoß finden werden; da er nur ein besseres Verständnis der Mittel zu ebendemselben Zweck ist, welches ohne polemische und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher bestandene Lehrweisen mit völliger Beibehaltung des Materialen derselben gar wohl geschehen kann.

Dritter Abschnitt.

Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.

Gesetzwidrig ist ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit entweder der Materie wegen, wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu streiten, weil es gar nicht erlaubt ist, über ihn und seinen Gegensatz öffentlich zu urteilen; oder bloß der Form wegen, wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objektiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet sind, sondern in subjektiven,

sein Urteil durch Neigung bestimmenden Bewegursachen besteht, um ihn durch List, (wozu auch Bestechung gehört) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Fakultäten um den Einfluß aufs Volk geführt, und diesen Einfluß können sie nur bekommen, sofern jede derselben das Volk glauben machen kann, daß sie das Heil desselben am besten zu befördern verstehe, dabei aber doch in der Art, wie sie dieses auszurichten gedenken, einander gerade entgegengesetzt sind.

Das Volk aber setzt sein Heil zu oberst nicht in der Freiheit, sondern in seinen natürlichen Zwecken, also in diesen drei Stücken: nach dem Tode selig, im Leben unter andern Mitmenschen des Seinen durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d. i. der Gesundheit und langen Lebens) gewärtig zu sein.

Die philosophische Fakultät aber, die sich auf alle diese Wünsche nur durch Vorschriften, die sie aus der Vernunft entlehnt, einlassen kann, mithin dem Prinzip der Freiheit anhänglich ist, hält sich nur an das, was der Mensch selbst hinzutun kann und soll: rechtschaffen zu leben, keinem Unrecht zu tun, sich mäßig im Genusse und duldend in Krankheiten und dabei vornehmlich auf die Selbsthülfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem allem es freilich nicht eben großer Gelehrsamkeit bedarf, wobei man dieser aber auch größtenteils entbehren kann, wenn man nur seine Neigungen bändigen und seiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber als Selbstbemühung dem Volk gar nicht gelegen ist.

Die drei obern Fakultäten werden nun vom Volk (das in obigen Lehren für seine Neigung zu genießen und Abneigung sich darum zu bearbeiten schlechten Ernst findet) aufgefordert, ihrerseits Propositionen zu tun, die annehmlicher sind: und da lauten die Ansprüche an die Gelehrten, wie folgt: Was ihr Philosophen da schwatzet, wußte ich längst von selbst; ich will aber von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Torschlusse mir ein Einlaßbillett ins Himmelreich verschaffen, wie, wenn ich auch unrecht habe, ich doch meinen Prozeß gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benutzt und mißbraucht hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja studiert, daß ihr mehr wissen müßt

als unsereiner (von euch Idioten genannt), der auf nichts weiter als auf gesunden Verstand Anspruch macht. — Es ist aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten wie zum Wahrsager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiß; denn der Ungelehrte macht sich von einem Gelehrten, dem er etwas zumutet, gern übergroße Begriffe. Daher ist es natürlicherweise vorauszusehen, daß, wenn sich jemand für einen solchen Wundermann auszugeben nur dreust genug ist, ihm das Volk zufallen und die Seite der philosophischen Fakultät mit Verachtung verlassen werde.

Die Geschäftsleute der drei oberen Fakultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner, wenn der philosophischen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegenzuarbeiten, nicht um ihre Lehren zu stürzen, sondern nur der magischen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Observanzen das Publikum abergläubisch beilegt, zu widersprechen, als wenn sie bei einer passiven Übergebung an solche kunstreiche Führer sich alles Selbsttuns überhoben und mit großer Gemächlichkeit durch sie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke schon werde geleitet werden.

Wenn die obern Fakultäten solche Grundsätze annehmen (welches freilich ihre Bestimmung nicht ist), so sind und bleiben sie ewig im Streit mit der unteren; dieser Streit aber ist auch gesetzwidrig, weil sie die Übertretung der Gesetze nicht allein als kein Hindernis, sondern wohl gar als erwünschte Veranlassung ansehen, ihre große Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, alles wieder gut, ja noch besser zu machen, als es ohne dieselbe geschehen würde.

Das Volk will geleitet, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen sein. Es will aber nicht von den Fakultätsgelehrten (denn deren Weisheit ist ihm zu hoch), sondern von den Geschäftsmännern derselben, die das Machwerk (*savoir faire*) verstehen, von den Geistlichen, Justizbeamten, Ärzten, geleitet sein, die als Praktiker die vorteilhafteste Vermutung für sich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch sie aufs Volk wirken kann, selbst verleitet wird, den Fakultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einsicht der Gelehrten derselben entsprungen, sondern auf den Einfluß berechnet ist, den ihre Geschäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieses natürlicherweise dem am meisten anhängt, wobei es am wenigsten nötig hat, sich selbst zu bemühen und sich seiner eigenen Vernunft

zu bedienen, und wo am besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologischen Fache, daß buchstäblich „Glauben", ohne zu untersuchen (selbst ohne einmal recht zu verstehen), was geglaubt werden soll, für sich heilbringend sei, und daß durch Begehung gewisser vorschriftmäßigen Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaschen werden; oder im juristischen, daß die Befolgung des Gesetzes nach den Buchstaben der Untersuchung des Sinnes des Gesetzgebers überhebe.

Hier ist nun ein wesentlicher, nie beizulegender gesetzwidriger Streit zwischen den obern und der untern Fakultät, weil das Prinzip der Gesetzgebung für die erstere, welches man der Regierung unterlegt, eine von ihr autorisierte Gesetzlosigkeit selbst sein würde. — Denn da Neigung und überhaupt das, was jemand seiner Privatabsicht zuträglich findet, sich schlechterdings nicht zu einem Gesetze qualifiziert, mithin auch nicht als ein solches von den obern Fakultäten vorgetragen werden kann, so würde eine Regierung, welche dergleichen sanktionierte, indem sie wider die Vernunft selbst verstößt, jene obere Fakultäten mit der philosophischen in einen Streit versetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem er diese gänzlich vernichtet, welches freilich das kürzeste, aber auch (nach dem Ausdruck der Ärzte) ein in Todesgefahr bringendes heroisches Mittel ist, einen Streit zu Ende zu bringen.

Vierter Abschnitt.

Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren.

Welcherlei Inhalts auch die Lehren immer sein mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanktion den obern Fakultäten aufzulegen befugt sein mag, so können sie doch nur als Statute, die von ihrer Willkür ausgehen, und als menschliche Weisheit, die nicht unfehlbar ist, angenommen und verehrt werden. Weil indessen die Wahrheit derselben ihr durchaus nicht gleichgültig sein darf, in Ansehung welcher sie der Vernunft (deren Interesse die philosophische Fakultät zu besorgen hat) unterworfen bleiben müssen, dieses aber nur durch Verstattung völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung derselben möglich ist, so wird, weil

willkürliche, obzwar höchsten Orts sanktionierte, Satzungen mit den durch die Vernunft als notwendig behaupteten Lehren nicht so von selbst immer zusammenstimmen dürften, erstlich zwischen den obern Fakultäten und der untern der Streit unvermeidlich, zweitens aber auch gesetzmäßig sein, und dieses nicht bloß als Befugnis, sondern auch als Pflicht der letzteren, wenngleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu sagen, doch darauf bedacht zu sein, daß alles, was, so gesagt, als Grundsatz aufgestellt wird, wahr sei.

Wenn die Quelle gewisser sanktionierter Lehren historisch ist, so mögen diese auch noch so sehr als heilig dem unbedenklichen Gehorsam des Glaubens anempfohlen werden: die philosophische Fakultät ist berechtigt, ja verbunden, diesem Ursprunge mit kritischer Bedenklichkeit nachzuspüren. Ist sie rational, ob sie gleich im Tone einer historischen Erkenntnis (als Offenbarung) aufgestellt worden, so kann ihr (der untern Fakultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen und überdem, ob sie technisch- oder moralisch-praktisch sind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der sich als Gesetz ankündigenden Lehre gar nur ästhetisch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet (welches, da es kein objektives Prinzip abgibt, nur als subjektiv gültig, ein allgemeines Gesetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einflusses sein würde), so muß es der philosophischen Fakultät frei stehen, den Ursprung und Gehalt eines solchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeschreckt durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den man zu fühlen vorgibt und entschlossen, dieses vermeinte Gefühl auf Begriff zu bringen. — Folgendes enthält die formale Grundsätze der Führung eines solchen Streits und die sich daraus ergebende Folgen.

1) Dieser Streit kann und soll nicht durch friedliche Übereinkunft (*amicabilis compositio*) beigelegt werden, sondern bedarf (als Prozeß) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Ursachen des Zwistes und Beredung geschehen, daß er beigelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiste einer philosophischen Fakultät, als der auf öffentliche Darstellung der Wahrheit geht, ganz zuwider ist.

2) Er kann nie aufhören, und die philosophische Fakultät ist diejenige, die dazu jederzeit gerüstet sein muß. Denn statutarische

Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich vorzutragenden Lehren werden immer sein müssen, weil die unbeschränkte Freiheit, alle seine Meinungen ins Publikum zu schreien, teils der Regierung, teils aber auch diesem Publikum selbst gefährlich werden müßte. Alle Satzungen der Regierung aber, weil sie von Menschen ausgehen, wenigstens von diesen sanktioniert werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrtums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin sind sie es auch in Ansehung der Sanktionen der Regierung, womit diese die obere Fakultäten versieht. Folglich kann die philosophische Fakultät ihre Rüstung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen ist, bedrohet wird, nie ablegen, weil die obere Fakultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden.

3) Dieser Streit kann dem Ansehen der Regierung nie Abbruch tun. Denn er ist nicht ein Streit der Fakultäten mit der Regierung, sondern einer Fakultät mit der andern, dem die Regierung ruhig zusehen kann; weil, ob sie zwar gewisse Sätze der obern in ihren besondern Schutz genommen hat, sofern sie solche der letzteren ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorschreibt, so hat sie doch nicht die Fakultäten, als gelehrte Gesellschaften, wegen der Wahrheit dieser ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meinungen und Behauptungen, sondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vorteils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäß sein würde, über den innern Wahrheitsgehalt derselben zu entscheiden und so selbst den Gelehrten zu spielen. — Die obere Fakultäten sind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich, als für die Instruktion und Belehrung, die sie ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage geben; denn die laufen ins Publikum als bürgerliches gemeines Wesen und sind daher, weil sie dem Einfluß der Regierung auf dieses Abbruch tun könnten, dieser ihrer Sanktion unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen, welche die Fakultäten unter dem Namen der Theoretiker untereinander abzumachen haben, in eine andere Art von Publikum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Wesens, welches sich mit Wissenschaften beschäftigt; wovon das Volk sich selbst bescheidet, daß es nichts davon versteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln sich zu befassen für sich nicht anständig findet[1]). Die Klasse der obern Fakultäten

[1]) Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Wesen

(als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit) verteidigt die Statute der Regierung, indessen daß es in einer so freien Verfassung, als die sein muß, wo es um Wahrheit zu tun ist, auch eine Oppositionspartei (die linke Seite) geben muß, welche die Bank der philosophischen Fakultät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst ersprießlich oder nachteilig sein dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geschäftsleute der Fakultäten in Ansehung der für den öffentlichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Änderungen machen wollten, so kann die Aufsicht der Regierung diese als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in Anspruch nehmen und doch gleichwohl über sie nicht unmittelbar, sondern nur nach dem von der obern Fakultät eingezogenen alleruntertänigsten Gutachten absprechen, weil diese Geschäftsleute nur durch die Fakultät von der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können.

4) Dieser Streit kann sehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Wesens in Maximen zusammen bestehen, deren Befolgung einen beständigen Fortschritt beider Klassen von Fakultäten zu größerer Vollkommenheit bewirken muß und endlich

---

(öffentlich, z. B. auf Kanzeln) geführt würde, wie es die Geschäftsleute (unter dem Namen der Praktiker) gern versuchen, so wird er unbefugterweise für den Richterstuhl des Volks (dem in Sachen der Gelehrsamkeit gar kein Urteil zusteht) gezogen und hört auf, ein gelehrter Streit zu sein; da dann jener Zustand des gesetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geschehen, eintritt, wo Lehren den Neigungen des Volks angemessen vorgetragen werden und der Same des Aufruhrs und der Faktionen ausgestreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Diese eigenmächtig sich selbst dazu aufwerfende Volkstribunen treten sofern aus dem Gelehrtenstande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfassung (Welthändel) ein und sind eigentlich die Neologen, deren mit Recht verhaßter Name aber sehr mißverstanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trifft. (Denn warum sollte das Alte eben immer das Bessere sein?) Dagegen diejenige eigentlich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine Regierungslosigkeit (Anarchie) einführen, indem sie das, was eine Sache der Gelehrsamkeit ist, der Stimme des Volks zur Entscheidung übergeben, dessen Urteil sie durch Einfluß auf seine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken und so einer gesetzmäßigen Regierung den Einfluß abgewinnen können.

zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urteils durch die Willkür der Regierung vorbereitet.

Auf diese Weise könnte es wohl dereinst dahin kommen, daß die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Beratung des Machthabenden (der Regierung), als welche in der Freiheit der philosophischen Fakultät und der ihr daraus erwachsenden Einsicht besser als in ihrer eigenen absoluten Autorität Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Resultat.

Dieser Antagonism, d. i. Streit zweier miteinander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigten Parteien, (*concordia discors, discordia concors*) ist also kein Krieg, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des gelehrten Mein und Dein, welches so wie das politische aus Freiheit und Eigentum besteht, wo jene als Bedingung notwendig vor diesem vorhergehen muß; folglich den oberen Fakultäten kein Recht verstattet werden kann, ohne daß es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über dasselbe an das gelehrte Publikum zu bringen.

Anhang

einer Erläuterung des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

I.

Materie des Streits.

Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines andern ausfließen; dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf inneren Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Daß dieses so

sei, d. i. daß Religion nie auf Satzungen (so hohen Ursprungs sie immer sein mögen) gegründet werden könne, erhellet selbst aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime sie als solche zu befolgen) ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekt nach in irgendeinem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es gibt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüter zu verschaffen, unter denen das Christentum, soviel wir wissen, die schicklichste Form ist. Dies findet sich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem einen, welches den Kanon, dem andern, was das Organon oder Vehikel der Religionen enthält, wovon der erste der reine Religionsglaube (ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründet), der andere der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehre und Lebensvorschriften gelten sollten. — Da aber auch dieses Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht ist, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf, so läßt sich daraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube bei Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mit verstanden wird.

Der biblische Theolog sagt: suchet in der Schrift, wo ihr meinet das ewige Leben zu finden. Dieses aber, weil die Bedingung desselben keine andere als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgendeiner Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgendeinem andern gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist,

was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als bloßes sinnliches Vehikel zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich sein kann, aber nicht notwendig dazu gehöret. Die biblisch-theologische Fakultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung in gleichem Maße, als wenn der Glaube desselben zur Religion gehörte. Die philosophische aber widerstreitet jener in Ansehung dieser Vermengung und dessen, was jene über die eigentliche Religion Wahres in sich enthält.

Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἀνθρωπον) und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ' ἀληθειαν) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als bloße Zulassung gewisser damals herrschender, an sich irriger Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im Wesentlichen gegen die Religion nicht streitenden damaligen Wahn zu verstoßen (z. B. das von den Besessenen), oder auch positiv, um sich der Vorliebe eines Volks für ihren alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben sollte, zu bedienen, um den neuen zu introduzieren. (Z. B. die Deutung der Geschichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geschah, welche als Judaism, wenn sie irrigerweise in die Glaubenslehre als ein Stück derselben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: *nunc istae reliquiae nos exercent.* CICERO.)

Um deswillen ist eine Schriftgelehrsamkeit des Christentums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunst unterworfen, über die und deren Prinzip die obere Fakultät (der biblische Theolog) mit der unteren in Streit geraten muß, indem die erstere, als für die theoretische biblische Erkenntnis vorzüglich besorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und also buchstäblich angenommen werden müßten, wegzuphilosophieren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuschieben, diese aber als mehr aufs Praktische, d. i. mehr auf Religion als auf Kirchenglauben sehend, umgekehrt jene beschuldigt, durch solche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moralisch sein muß und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philosophie im Falle des Streits über den Sinn einer Schrift-

stelle sich das Vorrecht anmaßt, ihn zu bestimmen. Folgendes sind die philosophischen Grundsätze der Schriftauslegerei, wodurch nicht verstanden werden will, daß die Auslegung philosophisch (zur Erweiterung der Philosophie abzielt), sondern daß bloß die Grundsätze der Auslegung so beschaffen sein müssen: weil alle Grundsätze, sie mögen nun eine historisch- oder grammatisch-kritische Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber besonders, weil, was aus Schriftstellen für die Religion (die bloß ein Gegenstand der Vernunft sein kann) auszumitteln sei, auch von der Vernunft diktiert werden müssen.

II.

Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits.

I. Schriftstellen, welche gewisse theoretische, für heilig angekündigte, aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff übersteigende Lehren enthalten, dürfen, diejenige aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, müssen zum Vorteil der letzteren ausgelegt werden. — Folgendes enthält hiezu einige Beispiele.

a) Aus der Dreieinigkeitslehre, nach den Buchstaben genommen, läßt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, daß sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. — Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedene Regeln ziehen kann. Dagegen wenn man in Glaubenssätzen einen moralischen Sinn hereinträgt (wie ich es: Religion innerhalb den Grenzen usw. versucht habe), er nicht einen folgeleeren, sondern auf unsere moralische Bestimmung bezogenen verständlichen Glauben enthalten würde. Ebenso ist es mit der Lehre der Menschwerdung einer Person der Gottheit bewandt. Denn wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommen-

heit[1]) (ebendaselbst S. 73 f.)*), sondern als die in einem wirklichen Menschen „leibhaftig wohnende“ und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird: so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleichtun sollen, er also insofern kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat teilhaftig werden lassen, welche alsdenn unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Ähnliches kann von der Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte ebendesselben gesagt werden.

Ob wir künftig bloß der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der andern Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sei, unser Körper selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig sein; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann? Des Apostels Schluß also: „Ist Christus nicht auferstanden (dem Körper nach lebendig geworden), so werden wir auch nicht auferstehen (nach dem Tode gar nicht mehr leben)“ ist nicht bündig. Er mag es aber auch nicht sein (denn dem Argumentieren wird

---

[1]) Die Schwärmerei des Postellus in Venedig über diesen Punkt im 16ten Jahrhundert ist von so originaler Art und dient so gut zum Beispiel, in welche Verirrungen, und zwar mit Vernunft zu rasen, man geraten kann, wenn man die Versinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne verwandelt. Denn wenn unter jener Idee nicht das Abstraktum der Menschheit, sondern ein Mensch verstanden wird, so muß dieser von irgendeinem Geschlecht sein. Ist dieser von Gott Gezeugte männlichen Geschlechts (ein Sohn), hat die Schwachheit der Menschen getragen und ihre Schuld auf sich genommen, so sind die Schwachheiten sowohl als die Übertretungen des anderen Geschlechts doch von denen des männlichen spezifisch unterschieden, und man wird nicht ohne Grund versucht anzunehmen, daß dieses auch seine besondere Stellvertreterin (gleichsam eine göttliche Tochter) als Versöhnerin werde bekommen haben; und diese glaubte Postell in der Person einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

*) VI. 203 ff.

man doch nicht auch eine Inspiration zum Grunde legen), so hat er doch hiemit nur sagen wollen, daß wir Ursache haben zu glauben, Christus lebe noch, und unser Glaube sei eitel, wenn selbst ein so vollkommner Mensch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben sollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab, ihn zum historischen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde eines moralischen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, daß er selbst dieser Sage ohne den letzteren schwerlich würde Glauben beigemessen haben. Die moralische Absicht wurde hiebei erreicht, wenngleich die Vorstellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an sich trug, in denen er war erzogen worden. — Übrigens stehen jener Sache wichtige Einwürfe entgegen: die Einsetzung des Abendmahls (einer traurigen Unterhaltung) zum Andenken an ihn sieht einem förmlichen Abschied (nicht bloß aufs baldige Wiedersehen) ähnlich. Die klagende Worte am Kreuz drücken eine fehlgeschlagene Absicht aus (die Juden noch bei seinem Leben zur wahren Religion zu bringen), da doch eher das Frohsein über eine vollzogne Absicht hätte erwartet werden sollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bei dem Lucas: „Wir dachten, er solle Israel erlösen" läßt auch nicht abnehmen, daß sie auf ein in drei Tagen erwartetes Wiedersehen vorbereitet waren, noch weniger, daß ihnen von seiner Auferstehung etwas zu Ohren gekommen sei. — Aber warum sollten wir wegen einer Geschichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die Adiaphora) gestellt sein lassen sollen, uns in so viel gelehrte Untersuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu tun ist, zu welcher der Glaube in praktischer Beziehung, den die Vernunft uns einflößt, schon für sich hinreichend ist.

b) In der Auslegung der Schriftstellen, in welchen der Ausdruck unserm Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und seinem Willen widerstreitet, haben biblische Theologen sich längst zur Regel gemacht, daß, was menschlicherweise (ἀνθρωποπαθως) ausgedrückt ist, nach einem gottwürdigen Sinne (θεοπρεπως) müsse ausgelegt werden; wodurch sie dann ganz deutlich das Bekenntnis ablegten, die Vernunft sei in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift. — Daß aber selbst, wenn man dem heil. Schriftsteller keinen andern Sinn, den er wirklich mit seinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen solchen, der mit unserer Ver-

nunft gar in Widerspruche steht, die Vernunft sich doch berechtigt fühle, seine Schriftstelle so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäß findet, und nicht dem Buchstaben nach auslegen solle, wenn sie jenen nicht gar eines Irrtums beschuldigen will, das scheint ganz und gar wider die oberste Regeln der Interpretation zu verstoßen, und gleichwohl ist es noch immer mit Beifall von den belobtesten Gottesgelehrten geschehen. — So ist es mit St. Paulus' Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs deutlichste erhellet, daß seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen sein muß, welche darum auch von einer großen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Teil derselben wieder verlassen, oder, so gut wie man konnte, anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verstoß gewisser Lehren wider sittliche Grundsätze, sondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurteilung physischer Erscheinungen gerät, haben Schriftausleger mit fast allgemeinem Beifall manche biblische Geschichtserzählungen, z. B. von den Besessenen (dämonischen Leuten), ob sie zwar in demselben historischen Tone wie die übrige heil. Geschichte in der Schrift vorgetragen worden und fast nicht zu zweifeln ist, daß ihre Schriftsteller sie buchstäblich für wahr gehalten haben, doch so ausgelegt, daß die Vernunft dabei bestehen könnte (um nicht allem Aberglauben und Betrug freien Eingang zu verschaffen), ohne daß man ihnen diese Befugnis bestritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst, und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern alles kommt in der Religion aufs Tun an, und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemäßer Sinn muß allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ), sondern das, was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht bloß in der Bedeutung eines theoretischen

Fürwahrhaltens, z. B. dessen, was sich auf dem Zeugnis anderer geschichtmäßig gründet, oder auch, weil ich mir gewisse gegebene Erscheinungen nicht anders als unter dieser oder jener Voraussetzung erklären kann, zu einem Prinzip an, so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen besseren Menschen macht noch einen solchen beweiset, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünstelt, so ist er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten also Spruchstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch-gute Werke erhöben, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sei; gesetzt auch, der buchstäbliche Sinn, z. B. wer da glaubet und getaufet wird, wird selig usw., lautete dieser Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene statutarische Dogmen und ihre Authentizität kann also eine moralische, wohlgesinnte Seele nicht beunruhigen. — Eben dieselben Sätze können gleichwohl als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmählichen Reinigung bis zur Kongruenz mit dem letzteren fähig bleiben muß, nicht zum Glaubensartikel selbst gemacht, obzwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuß übergangen werden darf, weil er unter der Gewahrsame der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indessen daß es des Lehrers Sache ist, davor zu warnen, ihm nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beizulegen, sondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Tun muß als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden; die Auslegung der Schriftstellen, welche buchstäblich das letztere zu enthalten scheinen, muß also auf die Übereinstimmung mit dem ersteren Grundsatze absichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menschen herrschende Prinzip der Beförderung seiner Glückseligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Prinzip

der reinen Sittlichkeit, verstanden wird, so sind Natur und Gnade nicht allein voneinander unterschieden, sondern auch oft gegeneinander in Widerstreit. Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten verstanden, so ist Gnade nichts anders als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes innneres, aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menschlichen Natur) hat das Strafgesetz (gleich als für Knechte) notwendig gemacht, die Gnade aber (d. i. die durch den Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beispiel der Gott wohlgefälligen Menschheit an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwicklung dieses Guten) kann und soll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir sie nur in uns wirken, d. h. die Gesinnungen eines jenem heil. Beispiel ähnlichen Lebenswandels tätig werden lassen. — Die Schriftstellen also, die eine bloß passive Ergebung an eine äußere in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß daraus erhelle, wir müssen an der Entwickelung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweiset, der höher ist als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache) und daher, sie besitzen, nicht Verdienst, sondern Gnade ist.

IV. Wo des eigene Tun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne daß sie bestimmen darf, worin sie bestehe) gläubig anzunehmen.

Diese Befugnis ist für sich selbst klar; denn was der Mensch nach seiner Bestimmung sein soll (nämlich dem heil. Gesetz angemessen), das muß er auch werden können, und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicherweise möglich, so darf er hoffen, daß es durch äußere göttliche Mitwirkung (auf welche Art es auch sei) geschehen werde. — Man kann noch hinzusetzen, daß der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sei, weil er dadurch

allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit) Mut und feste Gesinnung fassen kann, daß er am Gelingen seiner Endabsicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt. — Daß er aber wissen und bestimmt müsse angeben können, worin das Mittel dieses Ersatzes (welches am Ende doch überschwenglich und bei allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist) bestehe, das ist eben nicht notwendig, ja, auf diese Kenntnis auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit. — Die Schriftstellen also, die eine solche spezifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk nach dessen bisher bei ihm im Schwang gewesenen Glaubenslehren betreffen und nicht Religionsglauben (für alle Menschen), mithin bloß den Kirchenglauben (z. B. für Judenchristen) angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht jedermann teilhaftig werden kann; statt dessen Religion (als auf moralische Begriffe gegründet) für sich vollständig und zweifelsfrei sein muß.

* * *

Aber selbst wider die Idee einer philosophischen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der biblischen Theologen sich erheben: sie hat, sagt man, erstlich eine naturalistische Religion und nicht Christentum zur Absicht. Antwort: das Christentum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und sofern natürlich sein muß. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel, deren Ursprung für übernatürlich gehalten wird, die (ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle), sofern sie den moralischen Vorschriften der Vernunft in Ansehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich ist, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann und als ein solches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur naturalistisch nennen, wenn sie es zum Grundsatze macht, keine solche Offenbarung einzuräumen. Also ist das Christentum darum nicht eine naturalistische Religion, obgleich es bloß eine natürliche ist, weil es nicht in Abrede ist, daß die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduktion der letzteren

und der Stiftung einer sie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche sein möge, sondern nur auf diesen Ursprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rücksicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider diese Auslegungsregeln höre ich ausrufen: erstlich: das sind ja insgesamt Urteile der philosophischen Fakultät, welche sich also in das Geschäft des biblischen Theologen Eingriffe erlaubt. — Antwort: zum Kirchenglauben wird historische Gelehrsamkeit, zum Religionsglauben bloß Vernunft erfordert. Jenen als Vehikel des letzteren auszulegen, ist freilich eine Forderung der Vernunft, aber wo ist eine solche rechtmäßiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas anderem als Endzweck (dergleichen die Religion ist) einen Wert hat, und gibt es überall wohl ein höheres Prinzip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft? Es tut auch der theologischen Fakultät keineswegs Abbruch, wenn die philosophische sich der Statuten derselben bedient, ihre eigene Lehre durch Einstimmung mit derselben zu bestärken; man sollte vielmehr denken, daß jener dadurch eine Ehre widerfahre. Soll aber doch, was die Schriftauslegung betrifft, durchaus Streit zwischen beiden sein, so weiß ich keinen andern Vergleich als diesen: wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zu Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber sehr, daß der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte. — Zweitens: jene Auslegungen sind allegorisch-mystisch, mithin weder biblisch noch philosophisch. Antwort: Es ist gerade das Gegenteil, nämlich daß, wenn der biblische Theolog die Hülle der Religion für die Religion selbst nimmt, er z. B. das ganze alte Testament für eine fortgehende Allegorie (von Vorbildern und symbolischen Vorstellungen) des noch kommenden Religionszustandes erklären muß, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals schon wahre Religion gewesen, wodurch dann das neue (die doch nicht noch wahrer als wahr sein kann) entbehrlich

gemacht würde. Was aber die vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philosophie in Schriftstellen einen moralischen Sinn aufgespähet, ja gar ihn dem Texte aufdringt, so ist diese gerade das einzige Mittel, die Mystik (z. B. eines Swedenborgs) abzuhalten. Denn die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Überschwengliche, wenn sie das Übersinnliche (was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralische sind, knüpft, und führt zu einem Illuminatism innerer Offenbarungen, deren ein jeder alsdenn seine eigene hat und kein öffentlicher Probierstein der Wahrheit mehr stattfindet.

Es gibt aber noch Einwürfe, die die Vernunft ihr selbst gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben suchen wollen. a) Einwurf: Als Offenbarung muß die Bibel aus sich selbst und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnisquell selbst liegt anderswo als in der Vernunft. Antwort: Eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muß sie nicht bloß nach Grundsätzen der Geschichtslehren (mit sich selbst zusammenzustimmen) theoretisch, sondern nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden; denn daß eine Offenbarung göttlich sei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als *conditio sine qua non*) ist immer die Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt. — b) Einwurf: Vor allem Praktischen muß doch immer eine Theorie vorhergehen, und da diese als Offenbarungslehre vielleicht Absichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend sein dürften, sie zu befördern, enthalten könnten, so scheint das Glauben an dergleichen theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derselben eine Schuld zu enthalten. Antwort: Man kann dieses einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, bei dem es auf keine andere Praxis als die der angeordneten Gebräuche angesehen ist, wo die, so sich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als daß die Lehre nicht unmöglich sei, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Überzeugung von der Wahrheit erforderlich ist, welche aber durch Statute (daß sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundigt werden kann, weil, daß sie es sind, nur immer wiederum durch

Geschichte bewiesen werden müßte, die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist. Daher bei diesem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Tun, gerichtet ist, das Fürwahrhalten historischer, obschon biblischer Lehren an sich keinen moralischen Wert oder Unwert hat und unter die Adiaphora gehört. — c) Einwurf: Wie kann man einem Geistlichtoten das „Stehe auf und wandle!" zurufen, wenn diesen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt? Antwort: Der Zuruf geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in sich selbst hat. Durch dieses kann der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und um von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden (wie einer, bei dem die Kräfte nur schlafen, aber darum nicht erloschen sind), und das ist schon ein Tun, welches keines äußeren Einflusses bedarf und, fortgesetzt, den beabsichtigten Wandel bewirken kann. — d) Einwurf: Der Glaube an eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unserer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohltat eines anderen ist eine umsonst angenommene Ursache (*petitio principii*) zu Befriedigung des uns gefühlten Bedürfnisses. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es sich von selbst verstünde, annehmen, daß es uns zuteil werden müsse, sondern nur, wenn es uns wirklich versprochen worden, und daher nur durch Acceptation eines uns geschehenen bestimmten Versprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Also können wir, wie es scheint, jene Ergänzung nur, sofern sie durch göttliche Offenbarung wirklich zugesagt worden, und nicht auf gut Glück hin hoffen und voraussetzen. Antwort: Eine unmittelbare göttliche Offenbarung in dem tröstenden Ausspruch: „Dir sind deine Sünden vergeben," wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist. Aber diese ist auch in Ansehung dessen, was (wie die Religion) auf moralischen Vernunftgründen beruht uud dadurch a priori, wenigstens in praktischer Absicht, gewiß ist, nicht nötig. Von einem heiligen und gütigen Gesetzgeber kann man sich die Dekrete in Ansehung gebrechlicher, aber alles, was sie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen strebender Geschöpfe nicht anders denken, und selbst der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne daß eine bestimmte empirisch erteilte Zusage

dazu kommen darf, beweiset mehr die echte moralische Gesinnung und hiemit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empirischer Glaube tun kann.

* * *

Auf solche Weise müssen alle Schriftauslegungen, sofern sie die Religion betreffen, nach dem Prinzip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden und sind ohne das entweder praktisch leer oder gar Hindernisse des Guten. — Auch sind sie alsdann nur eigentlich authentisch, d. i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir niemand verstehen als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe unserer Vernunft, soferne sie rein-moralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann.

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionssekten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sektenverschiedenheit geben (denn sie ist einig, allgemein und notwendig, mithin unveränderlich), wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrifft, er mag nun bloß auf die Bibel, oder auch auf Tradition gegründet sein: sofern der Glaube an das, was bloß Vehikel der Religion ist, für Artikel derselben gehalten wird.

Es wäre Herkulische und dabei undankbare Arbeit, nur bloß die Sekten des Christentums, wenn man unter ihm den messianischen Glauben versteht, alle aufzuzählen; denn da ist jenes bloß eine Sekte[1]) des letztern, so daß es dem Judentum in

[1]) Es ist eine Sonderbarkeit des deutschen Sprachgebrauchs (oder Mißbrauchs), daß sich die Anhänger unserer Religion Christen nennen: gleich als ob es mehr als einen Christus gebe und jeder Gläubige ein Christus wäre. Sie müßten sich Christianer nennen. — Aber dieser Name würde sofort wie ein Sektenname angesehen werden von Leuten,

engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpunkt seiner ungeteilten Herrschaft über das Volk) entgegengesetzt wird, wo die Frage ist: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“ wofür es auch anfänglich die Römer nahmen. In dieser Bedeutung aber würde das Christentum ein gewisser auf Satzungen und Schrift gegründeter Volksglaube sein, von dem man nicht wissen könnte, ob er gerade für alle Menschen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube sein dürfte, bei dem es forthin bleiben müßte, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher träten, zu erwarten wären.

Um also ein bestimmtes Schema der Einteilung einer Glaubenslehre in Sekten zu haben, können wir nicht von empirischen Datis, sondern wir müssen von Verschiedenheiten anfangen, die sich a priori durch die Vernunft denken lassen, um in der Stufenreihe der Unterschiede der Denkungsart in Glaubenssachen die Stufe auszumachen, in der die Verschiedenheit zuerst einen Sektenunterschied begründen würde.

In Glaubenssachen ist das Prinzip der Einteilung nach der angenommenen Denkungsart entweder Religion oder Superstition oder Heidentum (die einander wie A und *non* A entgegen sind). Die Bekenner der ersteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweiten Ungläubige genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt: Heidentum, der es nicht darin setzt; entweder weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt (*Ethnicismus brutus*), oder weil er etwas anderes als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (*Ethnicismus speciosus*).

Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, sind nun entweder bloß statutarisch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moralisch, mithin mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden und a priori

---

denen man (wie im Peregrinus Proteus geschieht) viel Übels nachsagen kann, welches in Ansehung des Christen nicht stattfindet. — So verlangte ein Rezensent in der „Hallischen gel. Zeitung“, daß der Name Jehovah durch Jahwoh ausgesprochen werden sollte. Aber diese Veränderung würde eine bloße Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt zu bezeichnen scheinen.

erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der ersteren Lehren macht den Kirchen-, der anderen aber den reinen Religionsglauben aus[1]).

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern (*catholicismus hierarchicus*) ist ein Widerspruch, weil unbedingte Allgemeinheit Notwendigkeit voraussetzt, die nur da stattfindet, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht bloße Statute sind. Dagegen hat der reine Religionsglaube rechtmäßigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit (*catholicismus rationalis*). Die Sektiererei in Glaubenssachen wird also bei dem letztern nie stattfinden, und wo sie angetroffen wird, da entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: seine Statute (selbst göttliche Offenbarungen) für wesentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empirism in Glaubenssachen dem Rationalism unterzuschieben und so das bloß Zufällige für an sich notwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerlei einander widerstreitende, teils Satzungen, teils Auslegung von Satzungen geben kann: so ist leicht einzusehen, daß der bloße Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu sein, eine reiche Quelle unendlich vieler Sekten in Glaubenssachen sein werde.

Um diese Läuterung, worin sie bestehe, bestimmt anzugeben, scheint mir der zum Gebrauch schicklichste Probierstein der Satz zu sein: ein jeder Kirchenglaube, sofern er bloß statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgibt, hat eine gewisse Beimischung von Heidentum; denn dieses besteht darin, das Äußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung kann gradweise so weit gehen, daß die ganze Religion darüber in einen bloßen Kirchenglauben, Gebräuche für Gesetze auszugeben, übergeht und alsdann bares Heidentum wird,[2]) wider welchen Schimpfnamen es nichts ver-

---

[1]) Diese Einteilung, welche ich nicht für präzis und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemessen ausgebe, mag einstweilen hier gelten.

[2]) Heidentum (*Paganismus*) ist der Worterklärung nach der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Juden aber, Mohammedaner und Indier halten das für kein Gesetz, was nicht das ihrige ist, und benennen andere Völker, die nicht eben dieselbe kirchliche Observanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goj, Dschaur usw.), nämlich der Ungläubigen.

schlägt zu sagen, daß jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seien; denn nicht jene statutarische Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingte, ihnen beigelegte Wert (nicht etwa bloß Vehikel, sondern selbst Religionsstücke zu sein, ob sie zwar keinen inneren moralischen Gehalt bei sich führen, also nicht die Materie der Offenbarung, sondern die Form ihrer Aufnahme in seine praktische Gesinnung) ist das, was auf eine solche Glaubensweise den Namen des Heidentums mit Recht fallen läßt. Die kirchliche Autorität, nach einem solchen Glauben selig zu sprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffentum genannt werden, von welchem Ehrennamen sich so nennende Protestanten nicht auszuschließen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt, und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste, nichtswürdigste Mensch in eben demselben Grade tauglich ist als der beste, zu setzen bedacht sind: sie mögen auch einen noch so großen Nachtrab von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der ersteren entsprängen (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben), anhängen, als sie immer wollen.

Von dem Punkte also, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rektifikation durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sektiererei an; denn da dieser (als praktischer Vernunftglaube) seinen Einfluß auf die menschliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewußtsein der Freiheit verbunden ist, indessen daß der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt: so sucht ein jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein- oder aus ihm herauszubringen.

Diese Gewalt veranlaßt entweder bloße Absonderung von der Kirche (Separatism), d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinschaft mit ihr, oder öffentliche Spaltung der in Ansehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob sie zwar der Materie nach sich zu eben derselben bekennen (Schismatiker), oder Zusammentretung der Dissidenten in Ansehung gewisser Glaubenslehren in besondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht sanktionierte Gesellschaften (Sektirer), deren einige noch besondere, nicht fürs große Publikum gehörende, geheime Lehren aus eben demselben Schatz herholen (gleichsam Klubbisten der Frömmigkeit), endlich auch falsche Friedensstifter, die durch die Zusammenschmelzung verschiedener Glaubensarten allen genug zu tun meinen (Syn-

kretisten); die dann noch schlimmer sind als Sektierer, weil Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion überhaupt zum Grunde liegt, und weil einmal doch ein Kirchenglaube im Volk sein müsse, einer so gut wie der andere sei, wenn er sich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben läßt; ein Grundsatz, der im Munde des Regenten, als eines solchen, zwar ganz richtig, auch sogar weise ist, im Urteile des Untertanen selbst aber, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, die äußerste Geringschätzung der Religion verraten würde; indem, wie selbst das Vehikel der Religion beschaffen sei, was jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache ist.

In Ansehung der Sektiererei (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Protestanten geschehen ist) pflegt man zwar zu sagen: es ist gut, daß es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten) in einem Staate gibt, und sofern ist dieses auch richtig, als es ein gutes Zeichen ist: nämlich, daß Glaubensfreiheit dem Volke gelassen worden; aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Prinzip so beschaffen ist, daß es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt und den Streit, der von dem Außerwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen in Ansehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nämlich die Menschen moralisch zu bessern) mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensekten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssekten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck): daß die Zeit unter Begünstigung der Regierung nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube sein muß, Gott sich durch etwas anders als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. — Selbst in Ansehung der Juden ist dieses

ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung[1]) (zum Christentum als einem messianischen Glauben) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen und das Kleid des nunmehro zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden alten Kultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemessensten wäre, bedürfen: so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfs dieser Nation, BENDAVIDS die Religion Jesu (vermutlich mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanktioniert werden könnte, bemerklich machen würde; wobei freilich ihr die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) frei gelassen werden müßte, um die Art, wie Jesus als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unterscheiden. — Die Euthanasie des Judentums ist die reine moralische Religion mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christentum (als messianischen Glauben) noch zurück behalten bleiben müssen: welcher Sektenunterschied endlich doch auch verschwinden muß, und so das, was man als den Beschluß des großen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt, (die Wiederbringung aller

[1]) Moses Mendelssohn wies dieses Ansinnen auf eine Art ab, die seiner Klugheit Ehre macht (durch eine *argumentatio ad hominem*). So lange (sagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai ebenso feierlich unser Gesetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben, d. i. bis zum Nimmertag, sind wir daran gebunden; womit er wahrscheinlicherweise sagen wollte: Christen, schafft ihr erst das Judentum aus eurem eigenen Glauben weg: so werden wir auch das unsrige verlassen. — Daß er aber seinen eignen Glaubensgenossen durch diese harte Forderung die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drückenden Lasten abschnitt, ob er zwar wahrscheinlich die wenigsten derselben für wesentlich seinem Glauben angehörig hielt, ob das seinem guten Willen Ehre mache, mögen diese selbst entscheiden.

Dinge) wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Herde stattfindet.

* * *

Wenn aber gefragt wird: nicht bloß was Christentum sei, sondern wie es der Lehrer desselben anzufangen habe, damit ein solches in den Herzen der Menschen wirklich angetroffen werde (welches mit der Aufgabe einerlei ist: was ist zu tun, damit der Religionsglaube zugleich bessere Menschen mache?), so ist der Zweck zwar einerlei und kann keinen Sektenunterschied veranlassen, aber die Wahl des Mittels zu demselben kann diesen doch herbeiführen, weil zu einer und derselben Wirkung sich mehr wie eine Ursache denken läßt und sofern also Verschiedenheit und Streit der Meinungen, ob das eine oder das andere demselben angemessen und göttlich sei, mithin eine Trennung in Prinzipien bewirken kann, die selbst das Wesentliche (in subjektiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu diesem Zwecke nicht empirisch sein können — weil diese allenfalls wohl auf die Tat, aber nicht auf die Gesinnung hinwirken —, so muß für den, der alles Übersinnliche zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe sich in die Frage verwandeln: wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluß möglich, und was hat der Mensch zu tun, um diesen herbeizuziehen? Ich behaupte, daß, ohne die Geschichte zu Rate zu ziehen (als welche zwar Meinungen, aber nicht die Notwendigkeit derselben vorstellig machen kann), man a priori einen unausbleiblichen Sektenunterschied, den bloß diese Aufgabe bei denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit ist, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Ursachen herbeizurufen, vorher sagen kann, ja daß diese Spaltung auch die einzige sei, welche zur Benennung zweier verschiedener Religionssekten berechtigt; denn die anderen, welche man fälschlich so benennt, sind nur Kirchensekten und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber besteht erstlich aus der Quästion der Aufgabe, zweitens der Auflösung und drittens dem Beweis, daß das Verlangte durch die letztere geleistet werde. Also:

1) Die Aufgabe (die der wackere SPENER mit Eifer allen

Lehrern der Kirche zurief) ist: der Religionsvortrag muß zum Zweck haben, aus uns andere, nicht bloß bessere Menschen (gleich als ob wir so schon gute, aber nur dem Grade nach vernachlässigte wären) zu machen. Dieser Satz ward den Orthodoxisten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg geworfen, welche in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und den von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen (dem Beten, dem Kirchengehen und den Sakramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Übertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art setzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe ist also ganz in der Vernunft gegründet.

2) Die Auflösung aber ist völlig mystisch ausgefallen: so wie man es vom Supernaturalism in Prinzipien der Religion erwarten konnte, der, weil der Mensch von Natur in Sünden tot sei, keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lasse, selbst nicht aus der ursprünglichen unverfälschbaren moralischen Anlage in seiner Natur, die, ob sie gleich übersinnlich ist, dennoch Fleisch genannt wird, darum, weil ihre Wirkung nicht zugleich übernatürlich ist, als in welchem Falle die unmittelbare Ursache derselben allein der Geist (Gottes) sein würde. — Die mystische Auflösung jener Aufgabe teilt nun die Gläubigen in zwei Sekten des Gefühls übernatürlicher Einflüsse: die eine, wo das Gefühl als von herzzermalmender (zerknirschender), die andere, wo es von herzzerschmelzender (in die selige Gemeinschaft mit Gott sich auflösender) Art sein müsse, so daß die Auflösung des Problems (aus bösen Menschen gute zu machen) von zwei entgegengesetzten Standpunkten ausgeht („wo das Wollen zwar gut ist, aber das Vollbringen mangelt"). In der einen Sekte kommt es nämlich nur darauf an, von der Herrschaft des Bösen in sich loszukommen, worauf dann das gute Prinzip sich von selbst einfinden würde: in der andern, das gute Prinzip in seine Gesinnung aufzunehmen, worauf vermittelst eines übernatürlichen Einflusses das Böse für sich keinen Platz mehr finde und das Gute allein herrschend sein würde.

Die Idee von einer moralischen, aber nur durch übernatürlichen Einfluß möglichen Metamorphose des Menschen mag wohl schon längst in den Köpfen der Gläubigen rumort haben: sie ist aber in neueren Zeiten allererst recht zur Sprache gekommen und hat den Spener-Franckischen und den Mährisch-Zinzendorfschen

Sektenunterschied (den Pietism und Moravianism) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der ersteren Hypothese geschieht die Scheidung des Guten vom Bösen (womit die menschliche Natur amalgamiert ist) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Buße, als einen nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluß eines himmlischen Geistes in seinem nötigen Grade erreichbaren Gram (*maeror animi*), um welchen der Mensch selbst bitten müsse, indem er sich selbst darüber grämt, daß er sich nicht genug gräme, mithin das Leidsein ihm doch nicht so ganz von Herzen gehen kann. Diese „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt nun, wie der sel. Hamann sagt, den Weg zur Vergötterung". Nämlich nachdem diese Glut der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geschehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergebornen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Diese radikale Veränderung fängt also mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel. Weil man aber selbst beim höchsten Fluge einer mystisch-gestimmten Einbildungskraft den Menschen doch nicht von allem Selbsttun lossprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen, so ist das anhaltende inbrünstige Gebet das, was ihm noch zu tun obliegt, (wofern man es überhaupt für ein Tun will gelten lassen) und wovon er sich jene übernatürliche Wirkung allein versprechen kann; wobei doch auch der Skrupel eintritt: daß, da das Gebet, wie es heißt, nur sofern erhörlich ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d. i. etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit seinen Gnadenmitteln im Zirkel geführt wird und am Ende eigentlich nicht weiß, wie er das Ding angreifen solle.

Nach der zweiten Sekte Meinung geschieht der erste Schritt, den der sich seiner sündigen Beschaffenheit bewußt werdende Mensch zum Besseren tut, ganz natürlich, durch die Vernunft, die, indem sie ihm im moralischen Gesetz den Spiegel vorhält, worin er seine Verwerflichkeit erblickt, die moralische Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entschließung zu bringen, es fortmehro zu seiner Maxime zu machen: aber die Ausführung

dieses Vorsatzes ist ein Wunder. Er wendet sich nämlich von der Fahne des bösen Geistes ab und begibt sich unter die des guten, welches eine leichte Sache ist. Aber nun bei dieser zu beharren, nicht wieder ins Böse zurück zu fallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuschreiten, das ist die Sache, wozu er natürlicherweise unvermögend sei, vielmehr nichts Geringeres als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft und sogar das Bewußtsein eines kontinuierlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste erfordert werde; wobei es zwischen ihm und dem letzteren zwar auf einer Seite nicht an Verweisen, auf der andern nicht an Abbitten fehlen kann: doch ohne daß eine Entzweiung oder Rückfall (aus der Gnade) zu besorgen ist; wenn er nur darauf Bedacht nimmt, diesen Umgang, der selbst ein kontinuierliches Gebet ist, ununterbrochen zu kultivieren.

Hier ist nun eine zwiefache mystische Gefühlstheorie zum Schlüssel der Aufgabe: ein neuer Mensch zu werden, vorgelegt, wo es nicht um das Objekt und den Zweck aller Religion (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber stimmen beide Teile überein), sondern um die subjektive Bedingungen zu tun ist, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen; wobei dann von Tugend (die ein leerer Name sei) nicht die Rede sein kann, sondern nur von der Gnade, weil beide Parteien darüber einig sind, daß es hiemit nicht natürlich zugehen könne, sich aber wieder darin voneinander trennen, daß der eine Teil den fürchterlichen Kampf mit dem bösen Geiste, um von dessen Gewalt loszukommen, bestehen muß, der andere aber dieses gar nicht nötig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, sondern geradezu mit dem guten Geiste Allianz schließt, weil die vorige mit dem bösen (als *pactum turpe*) gar keinen Einspruch dagegen verursachen kann; da dann die Wiedergeburt als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und radikale Revolution im Seelenzustande auch wohl äußerlich einen Sektenunterschied aus so sehr gegen einander abstechenden Gefühlen beider Parteien kennbar machen dürfte.[1])

---

[1]) Welche Nationalphysiognomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches (wenn dergleichen möglich wäre) in einer dieser Sekten erzogen wäre, haben? Denn daß ein solcher sich zeigen würde, ist wohl nicht zu zweifeln: weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüt sich in Gebärdung und Ton der Sprache äußeren, und

3) Der Beweis: daß, wenn, was Nr. 2 verlangt worden, geschehen, die Aufgabe Nr. 1 dadurch aufgelöset sein werde. — Dieser Beweis ist unmöglich. Denn der Mensch müßte beweisen, daß in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an sich selbst ein Widerspruch ist, vorgegangen sei. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, daß der Mensch in sich eine Erfahrung (z. B. von neuen und besseren Willensbestimmungen) gemacht hätte, von einer Veränderung, die er sich nicht anders als durch ein Wunder zu erklären weiß, also von etwas Übernatürlichem. Aber eine Erfahrung, von der er sich sogar nicht einmal, daß sie in der Tat Erfahrung sei, überführen kann, weil sie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden kann, ist eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zum Erkenntnis gehörig einen wirklichen Gegenstand haben, oder bloße Träumereien sein mögen. Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser bloß in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung. — Also ist hier eine Aufgabe samt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Es kommt nun noch darauf an, nachzusuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Prinzip der Auflösung jenes Spenerischen Problems, als die zwei angeführte sektenmäßige enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundsatzes der bloßen Orthodoxie ersetzen könne. In der Tat ist nicht allein in die Augen fallend, daß ein solches in der Bibel anzutreffen sei, sondern auch überzeugend gewiß, daß nur durch dasselbe und das in diesem Prinzip enthaltene Christentum dieses Buch seinen so weit aus-

---

Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden. Beate, oder wie sie Hr. Nicolai nennt, gebenedeiete Gesichter würden es von anderen gesitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vorteil) unterscheiden; denn es ist Zeichnung der Frömmigkeit in Karikatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit ist es, was den Namen der Pietisten zum Sektennamen gemacht hat (mit dem immer eine gewisse Verachtung verbunden ist), sondern die phantastische und bei allem Schein der Demut stolze Anmaßung sich als übernatürlich-begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenngleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt.

gebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluß auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehre (als solche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner je hervorgebracht hätte, weil sie nicht aus der Seele des Menschen selbst geschöpft gewesen wäre und ihm also immer hätte fremd bleiben müssen.

Es ist nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefaßt haben, und dieses ist zugleich dasjenige, was die Menschheit in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am Menschen als Gegenstande der Erfahrung nicht vermuten sollte. Daß wir den moralischen Gesetzen unterworfene und zu deren Beobachtung selbst mit Aufopferung aller ihnen widerstreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unsere Vernunft bestimmte Wesen sind, darüber wundert man sich nicht, weil es objektiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Objekte der reinen Vernunft liegt, jenen Gesetzen zu gehorchen: ohne daß es dem gemeinen und gesunden Verstande nur einmal einfällt zu fragen, woher uns jene Gesetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Ursprung wissen, die Befolgung derselben aufzuschieben, oder wohl gar ihre Wahrheit zu bezweifeln. — Aber daß wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so große Opfer zu bringen, daß wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es sollen, diese Überlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt: so daß diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Übersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich, d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluß von einem andern und höhern Geiste halten; worin sie aber sehr fehlen: weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere Tat sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige sein würde. — Die Benutzung der Idee dieses uns unbegreiflicherweise bei-

wohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derselben von der frühesten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage enthält nun die echte Auflösung jenes Problems (vom neuen Menschen), und selbst die Bibel scheint nichts anders vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hinzuweisen, die statt der Vernunft diese Revolution bewirken sollten: sondern auf den Geist Christi, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel bewies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen. Und so ist zwischen dem seelenlosen Orthodoxism und dem vernunfttötenden Mystizism die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Kritizism der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

* * *

Das aber, worauf es in dieser Anmerkung eigentlich ankommt, ist die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Sekte des Gefühlglaubens die Sanktion einer Kirche könne angedeihen lassen; oder ob sie eine solche zwar dulden und schützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Absicht zuwider zu handeln.

Wenn man annehmen darf (wie man es denn mit Grunde tun kann), daß es der Regierung Sache gar nicht sei, für die künftige Seligkeit der Untertanen Sorge zu tragen und ihnen den Weg dazu anzuweisen (denn das muß sie wohl diesen selbst überlassen, wie denn auch der Regent selbst seine eigene Religion gewöhnlicherweise vom Volk und dessen Lehrern her hat): so kann ihre Absicht nur sein, auch durch dieses Mittel (den Kirchenglauben) lenksame und moralisch-gute Untertanen zu haben.

Zu dem Ende wird sie erstlich keinen Naturalism (Kirchenglauben ohne Bibel) sanktionieren, weil es bei dem gar keine dem Einfluß der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Voraussetzung widerspricht. — Die biblische Orthodoxie würde also das sein, woran sie die öffentliche Volkslehrer bände, in Ansehung deren diese wiederum unter der Beurteilung der Fakultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein

Pfaffentum, d. i. eine Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens, entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber den Orthodoxism, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion, würde sie durch ihre Autorität nicht bestätigen: weil diese die natürliche Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muß rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll.[1]) Endlich kann sie am wenigsten den Mystizism als Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst teilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben, weil er gar nichts Öffentliches ist und sich also dem Einfluß der Regierung gänzlich entzieht.

Friedens-Abschluß und Beilegung des Streits der Fakultäten.

In Streitigkeiten, welche bloß die reine, aber praktische Vernunft angehen, hat die philosophische Fakultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu tun und, was das Formale betrifft,

[1]) Was den Staat in Religionsdingen allein interessieren darf, ist: wozu die Lehrer derselben anzuhalten sind, damit er nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Untertanen habe. Wenn er nun dazu die Einschärfung der Rechtgläubigkeit in statutarischen Glaubenslehren und eben solcher Gnadenmittel wählt, so kann er hiebei sehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieser Statute eine leichte und dem schlechtdenkendsten Menschen weit leichtere Sache ist als dem Guten, dagegen die moralische Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein groß Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur daß er sich nicht verspäten muß) durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und inständige Benutzung der Gnadenmittel zu entgehen; dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet sein würde, das Urteil seines Gewissens ganz anders lauten würde: nämlich daß, so viel er von dem Bösen, was er tat, nicht ersetzen kann, dafür müsse er einem künftigen Richter antworten, und dieses Schicksal abzuwenden, vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angst herausgedrängter Glaube, noch ein solches Gebet (*desine fata deum flecti sperare precando*). — Bei welchem Glauben ist nun der Staat sicherer?

den Prozeß zu instruieren; was aber das Materiale anlangt, so ist die theologische im Besitz, den Lehnstuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil sie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einsicht Anspruch machen kann als die übrigen, sondern weil es die wichtigste menschliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der obersten Fakultät (doch nur als *prima inter pares*). — Sie spricht aber nicht nach Gesetzen der reinen und a priori erkennbaren Vernunftreligion (denn da würde sie sich erniedrigen und auf die philosophische Bank herabsetzen), sondern nach statutarischen, in einem Buche, vorzugsweise Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorschriften, d. i. in einem Codex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geschlossenen alten und neuen Bundes der Menschen mit Gott, dessen Authentizität als eines Geschichtsglaubens (nicht eben des moralischen; denn der würde auch aus der Philosophie gezogen werden können) doch mehr von der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen tun mag, als von mit kritischer Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgestellten Beweisen erwartet werden darf, dessen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird.[1])

Der biblische Glaube ist ein messianischer Geschichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem mosaisch-messianischen und einem evangelisch-messianischen Kirchenglauben, der den Ursprung und die

---

[1]) Im römisch-katholischen System des Kirchenglaubens ist diesen Punkt (das Bibellesen) betreffend mehr Konsequenz als im protestantischen. — Der reformierte Prediger La Coste sagt zu seinen Glaubensgenossen: „Schöpft das göttliche Wort aus der Quelle (der Bibel) selbst, wo ihr es dann lauter und unverfälscht einnehmen könnt; aber ihr müßt ja nichts anders in der Bibel finden, als was wir darin finden. — Nun, lieben Freunde, sagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnötigerweise darin selbst suchen und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde." — Auch spricht die katholische Kirche in dem Satze: „Außer der Kirche (der katholischen) ist kein Heil", konsequenter als die protestantische, wenn diese sagt: daß man auch als Katholik selig werden könne. Denn wenn das ist (sagt Bossuet), so wählt man ja am sichersten, sich zur ersteren zu schlagen. Denn noch seliger als selig kann doch kein Mensch zu werden verlangen.

Schicksale des Volks Gottes so vollständig erzählt, daß er von dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das oberste ist, und wobei kein Mensch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Genesis), anhebend, sie bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis) verfolgt, — welches freilich von keinem andern als einem göttlich-inspirierten Verfasser erwartet werden darf; — wobei sich doch eine bedenkliche Zahlen-Kabbala in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authentizität dieser biblischen Geschichtserzählung etwas schwächen dürfte.[1])

---

[1]) 70 apokalyptische Monate (deren es in diesem Zyklus 4 gibt), jeden zu $29^1/_2$ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 49ste Jahr als das große Ruhejahr, (deren in diesem Zeitlaufe 42 sind) abgezogen: bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Kanaan, das ihm Gott geschenkt hatte, nach Ägypten ging. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Israel 70 apokalyptische Wochen (= 490 Jahr) — und so 4 mal solcher Jahrwochen zusammengezählt (= 1960) und mit 2023 addiert, geben nach P. Petaus Rechnung das Jahr der Geburt Christi (= 3983) so genau, daß auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahr hernach die Zerstörung Jerusalems (auch eine mystische Epoche). — — Aber Bengel, *in ordine temporum pag. 9. it. p. 218 seqq.*, bringt 3939 als die Zahl der Geburt Christi heraus? Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus septenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham bis zur Geburt Christi ist 1960, welches 4 apokalyptische Perioden austrägt, jeden zu 490, oder auch, 40 apok. Perioden, jeden zu 7 mal 7 = 49 Jahr. Zieht man nun von jedem neunundvierzigsten das große Ruhejahr und von jedem größten Ruhejahr, welches das 490ste ist, eines ab (zusammen 44), so bleibt gerade 3939. — Also sind die Jahrzahlen 3983 und 3939 als das verschieden angegebene Jahr der Geburt Christi, nur darin unterschieden: daß die letztere entspringt, wenn in der Zeit der ersteren das, was zur Zeit der 4 großen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach Bengeln würde die Tafel der heil. Geschichte so aussehen:

2023: Verheißung an Abraham, das Land Kanaan zu besitzen;
2502: Besitzerlangung desselben;
2981: Einweihung des ersten Tempels;
3460: Gegebener Befehl zur Erbauung des zweiten Tempels;
3939: Geburt Christi.

Auch das Jahr der Sündflut läßt sich so a priori ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 70 × 7) Jahr machen 1960. Davon jedes 7te (= 280) abgezogen, bleiben 1680. Von diesen 1680 jedes darin ent-

Ein Gesetzbuch des nicht aus der menschlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moralisch-praktischer Vernunft, dem Endzwecke nach vollkommen einstimmigen statutarischen (mithin aus einer Offenbarung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl sein, wenn sie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authentizität dokumentiert werden könnte. — Diesem Umstande aber stehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle. — Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für Täuschung halten.[1])

Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beispiel zur Norm dienenden evangelisch-messianischen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfasser (denn der war immer ein dem möglichen Irrtum ausgesetzter Mensch), sondern muß aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks von Lehrern aus diesem Volk selbst, als Idioten (im Wissenschaft-

---

haltene 70ste Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656 als das Jahr der Sündflut. — Auch von dieser bis zum R. G. an Abraham sind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr ist.

Was soll man nun hiezu sagen? Haben die heilige Zahlen etwa den Weltlauf bestimmt? — Frank's *Cyclus iobilaeus* dreht sich ebenfalls um diesen Mittelpunkt der mystischen Chronologie herum.

[1]) Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham auf göttlichen Befehl durch Abschlachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes — (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu) — bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: „Daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallete."

lichen), an sich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft betrachtet werden, die eben durch diese Einfalt auf die Herzen desselben den ausgebreitetsten und kräftigsten Einfluß haben mußte. — Die Bibel war das Vehikel derselben vermittelst gewisser statutarischer Vorschriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft eine Form als einer Regierung gab, und die Authentizität dieses Gesetzbuchs als eines göttlichen (des Inbegriffs aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote) beglaubigt also und dokumentiert sich selbst, was den Geist desselben (das Moralische) betrifft; was aber den Buchstaben (das Statutarische) desselben anlangt, so bedürfen die Satzungen in diesem Buche keiner Beglaubigung, weil sie nicht zum Wesentlichen (*principale*), sondern nur zum Beigeselleten (*accessorium*) desselben gehören. — — Den Ursprung aber dieses Buchs auf Inspiration seiner Verfasser (*deus ex machina*) zu gründen, um auch die unwesentliche Statute desselben zu heiligen, muß eher das Zutrauen zu seinem moralischen Wert schwächen als es stärken.

Die Beurkundung einer solchen Schrift als einer göttlichen, kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erprobten Kraft derselben, Religion in menschlichen Herzen zu gründen und, wenn sie durch mancherlei (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, sie durch ihre Einfalt selbst wieder in ihre Reinigkeit herzustellen, abgeleitet werden, welches Werk darum nicht aufhört, Wirkung der Natur und Erfolg der fortschreitenden moralischen Kultur in dem allgemeinen Gange der Vorsehung zu sein, und als eine solche erklärt zu werden bedarf, damit die Existenz dieses Buchs nicht ungläubisch dem bloßen Zufall, oder abergläubisch einem Wunder zugeschrieben werde, und die Vernunft in beiden Fällen auf den Strand gerate.

Der Schluß hieraus ist nun dieser:

Die Bibel enthält in sich selbst einen in praktischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit durch den Einfluß, den sie als Text einer systematischen Glaubenslehre von jeher sowohl in katechetischem als homiletischem Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtnis (Neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre aufzubehalten: es mag ihr auch in theoretischer Rücksicht für Ge-

lehrte, die ihren Ursprung theoretisch und historisch nachsuchen, und für die kritische Behandlung ihrer Geschichte an Beweistümern viel oder wenig abgehen. — Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Akkommodationen und Konjekturen im Zusammenhange mit dem Ganzen muß verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: daß die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitmittel untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenies, welche diesem Leitbande des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu sein wähnen, sie mögen nun als Theophilanthropen in öffentlichen dazu errichteten Kirchen, oder als Mystiker bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauren machen, jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben. — Auch ist nicht zu erwarten, daß, wenn die Bibel, die wir haben, außer Kredit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche Wunder machen sich nicht zum zweitenmale in derselben Sache: weil das Fehlschlagen des vorigen in Absicht auf die Dauer dem folgenden allen Glauben benimmt; — wiewohl doch auch andererseits auf das Geschrei der Alarmisten (das Reich ist in Gefahr) nicht zu achten ist, wenn in gewissen Statuten der Bibel, welche mehr die Förmlichkeiten als den inneren Glaubensgehalt der Schrift betreffen, selbst an den Verfassern derselben einiges gerügt werden sollte: weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfreiheit zuwider ist. — Daß aber ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube.[1])

[1]) Aberglaube ist der Hang in das, was als nicht natürlicher Weise zugehend vermeint wird, ein größeres Vertrauen zu setzen, als was sich nach Naturgesetzen erklären läßt — es sei im Physischen oder Moralischen. — Man kann also die Frage aufwerfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle; mit anderen Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht, oder steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? — Der erstere Satz ist augenscheinlich inkonsequent: weil das göttliche Ansehen des Buchs

Von der biblischen Auslegungskunst (*hermeneutica sacra*), da sie nicht den Laien überlassen werden kann (denn sie betrifft ein wissenschaftliches System), darf nun lediglich in Ansehung dessen, was in der Religion statutarisch ist, verlangt werden: daß der Ausleger sich erkläre, ob sein Ausspruch als authentisch, oder als doktrinal verstanden werden solle. — Im ersteren Falle muß die Auslegung dem Sinne des Verfassers buchstäblich (philologisch) angemessen sein; im zweiten aber hat der Schriftsteller die Freiheit, der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-praktischer Absicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen bloßen Geschichtssatz ist tot an ihm selber. — Nun mag wohl die erstere für den Schriftgelehrten und indirekt auch für das Volk in gewisser pragmatischen Absicht wichtig genug sein, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moralisch bessere Menschen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, sondern wohl gar verhindert werden. — Denn die heilige Schriftsteller können

---

hier vorausgesetzt werden muß, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz stattfinden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist (*Supernaturalium non datur scientia*). — — Hievon ein Beispiel. — Die Jünger des mosaisch-messianischen Glaubens sahen ihre Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jesu Tode ganz sinken (wir hofften, er würde Israel erlösen); denn nur den Kindern Abrahams war in ihrer Bibel das Heil verheißen. Nun trug es sich zu, daß, da am Pfingstfeste die Jünger versammelt waren, einer derselben auf den glücklichen, der subtilen jüdischen Auslegungskunst angemessenen Einfall geriet, daß auch die Heiden (Griechen und Römer) als in diesen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten: wenn sie an das Opfer, welches Abraham Gotte mit seinem einzigen Sohne bringen wollte (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheilandes) glaubeten; denn da wären sie Kinder Abrahams im Glauben (zuerst unter, dann aber auch ohne die Beschneidung). — Es ist kein Wunder, daß diese Entdeckung, die in einer großen Volksversammlung eine so unermeßliche Aussicht eröffnete, mit dem größten Jubel, und als ob sie unmittelbare Wirkung des heil. Geistes gewesen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde und als ein solches in biblische (Apostel-) Geschichte kam, bei der es aber gar nicht zur Religion gehört, sie als Faktum zu glauben und diesen Glauben der natürlichen Menschenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenötigte Gehorsam in Ansehung eines solchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, ist also Aberglaube.

als Menschen auch geirret haben (wenn man nicht ein durch die Bibel beständig fortlaufendes Wunder annimmt), wie z. B. der h. PAUL mit seiner Gnadenwahl, welche er aus der mosaisch-messianischen Schriftlehre in die evangelische treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewisser Menschen, ehe sie noch geboren waren, sich in großer Verlegenheit befindet und so, wenn man die Hermeneutik der Schriftgelehrten als kontinuierlich dem Ausleger zuteil gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beständig Abbruch tun muß. — Also ist nur die doktrinale Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (a priori) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion, die von dem partikulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist; wobei dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zugeht, da hingegen das Volk, mit einem Geschichtsglauben, den keiner desselben sich zu beweisen vermag, statt des moralischen (allein seligmachenden), den ein jeder faßt, in seiner Absicht (die es haben muß) getäuscht, seinen Lehrer anklagen kann.

In Absicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doktrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volks) moralisches Interesse — der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung — bezieht, zugleich die authentische: d. i. so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn es ist hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Disziplin haltenden (politischen), sondern einer auf das Innere der moralischen Gesinnung abzweckenden (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher, allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben: weil Religion eine reine Vernunftsache ist.

* * *

Und so haben die Theologen der Fakultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugnis, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten: doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche im Falle einer Diktatur (des Religionsedikts), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verwahren: *Provideant consules, ne quid respublica detrimenti capiat.*

Anhang biblisch-historischer Fragen über die praktische Benutzung und mutmaßliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs.

Daß es bei allem Wechsel der Meinungen noch lange Zeit im Ansehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Interesse in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat hiemit in enger Verbindung steht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen, oder auch es chiliastisch in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu lassen, das übersteigt unser ganzes Vermögen der Wahrsagung. — Was würde also geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses große Mittel der Volksleitung einmal entbehren müßte?

Wer ist der Redakteur der biblischen Bücher (Alten und Neuen Testaments), und zu welcher Zeit ist der Kanon zustande gekommen?

Werden philologisch-antiquarische Kenntnisse immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glaubensnorm nötig sein, oder wird die Vernunft den Gebrauch derselben zur Religion dereinst von selbst und mit allgemeiner Einstimmung anzuordnen imstande sein?

Hat man hinreichende Dokumente der Authentizität der Bibel nach den sogenannten 70 Dolmetschern, und von welcher Zeit kann man sie mit Sicherheit datieren? u. s. w.

Die praktische, vornehmlich öffentliche Benutzung dieses Buchs in Predigten ist ohne Zweifel diejenige, welche zur Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfedern (zur Erbauung) beiträgt. Alle andere Absicht muß ihr nachstehen, wenn sie hiemit in Kollision kommt. — Man muß sich daher wundern: daß diese Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine

paraphrastische Behandlung eines Texts der paränetischen, wenngleich nicht vorgezogen, doch durch die erstere wenigstens hat in Schatten gestellt werden sollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit, und was man vermittelst ihrer aus der Bibel durch philologische Kenntnisse, die oft nur verunglückte Konjekturen sind, herauszieht, sondern was man mit moralischer Denkungsart (also nach dem Geiste Gottes) in sie hineinträgt, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilsame Wirkung sein können, das muß diesem Vortrage ans Volk die Leitung geben: nämlich den Text nur (wenigstens hauptsächlich) als Veranlassung zu allem Sittenbessernden, was sich dabei denken läßt, zu behandeln, ohne was die heil. Schriftsteller dabei selbst im Sinne gehabt haben möchten, nachforschen zu dürfen. — Eine auf Erbauung als Endzweck gerichtete Predigt (wie denn das eine jede sein soll) muß die Belehrung aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moralischen Anlage, selbst des unbelehrtesten Menschen, entwickeln, wenn die dadurch zu bewirkende Gesinnung lauter sein soll. Die damit verbundene Zeugnisse der Schrift sollen auch nicht die Wahrheit dieser Lehren bestätigende historische Beweisgründe sein (denn deren bedarf die sittlich-tätige Vernunft hiebei nicht: und das empirische Erkenntnis vermag es auch nicht), sondern bloß Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprinzipien auf Fakta der h. Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen; welches aber auch ein sehr schätzbarer Vorteil für Volk und Staat auf der ganzen Erde ist.

Anhang

Von einer reinen Mystik in der Religion.[1])

Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernet, daß Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder

---

[1]) In einem seiner Dissertation: *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore Carol. Arnold. Willmans, Bielefelda-Guestphalo, Halis Saxonum 1797* beigefügten Briefe, welchen ich mit seiner Erlaubnis und mit Weglassung der Einleitungs- und Schlußhöflichkeitsstellen hiemit liefere, und welcher diesen jetzt der

sonst etwas Ähnliches sei; sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns; — sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandteilen darstellen, wie er ist und sein soll, d. h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältnis. Hier wies nun die alte Philosophie dem Menschen einen ganz unrichtigen Standpunkt in der Welt an, indem sie ihn in dieser zu einer Maschine machte, die als solche gänzlich von der Welt oder von den Außendingen und Umständen abhängig sein mußte; sie machte also den Menschen zu einem beinahe bloß passiven Teile der Welt. — Jetzt erschien die Kritik der Vernunft und bestimmte dem Menschen in der Welt eine durchaus aktive Existenz. Der Mensch selbst ist ursprünglich Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe und soll einziger Urheber aller seiner Handlungen sein. Jenes „ist" und dieses „soll" führt auf zwei ganz verschiedene Bestimmungen am Menschen. Wir bemerken daher auch im Menschen zweierlei ganz verschiedenartige Teile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verstand und auf der andern Vernunft und freien Willen, die sich sehr wesentlich voneinander unterscheiden. In der Natur ist alles; es ist von keinem Soll in ihr die Rede; Sinnlichkeit und Verstand gehen aber nur immer darauf aus, zu bestimmen, was und wie es ist; sie müssen also für die Natur, für diese Erdenwelt, bestimmt sein und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beständig ins Übersinnliche, wie es wohl über die sinnliche Natur hinaus beschaffen sein möchte: sie scheint also, obzwar ein theoretisches Vermögen, dennoch gar nicht für diese Sinnlichkeit bestimmt zu sein; der freie Wille aber besteht ja in einer Unabhängigkeit von den Außendingen; diese sollen nicht Triebfedern des Handlens für den Menschen sein; er kann also noch weniger zur Natur gehören. Aber wohin denn? Der Mensch muß für zwei ganz verschiedene Welten bestimmt sein, einmal für das Reich der Sinne und des Verstandes, also für diese Erdenwelt: dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

Was den Verstand betrifft, so ist dieser schon für sich durch

---

Arzneiwissenschaft sich widmenden jungen Mann als einen solchen bezeichnet, von dem sich auch in anderen Fächern der Wissenschaft viel erwarten läßt. Wobei ich gleichwohl jene Ähnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seinigen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin.

seine Form auf diese Erdenwelt eingeschränkt; denn er besteht bloß aus Kategorien, d. h. Äußerungsarten, die bloß auf sinnliche Dinge sich beziehen können. Seine Grenzen sind ihm also scharf gesteckt. Wo die Kategorien aufhören, da hört auch der Verstand auf: weil sie ihn erst bilden und zusammensetzen. [Ein Beweis für die bloß irdische oder Naturbestimmung des Verstandes scheint mir auch dieses zu sein, daß wir in Rücksicht der Verstandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügsten Menschen bis zum dümmsten Tiere (indem wir doch den Instinkt auch als eine Art von Verstand ansehen können, insofern zum bloßen Verstande der freie Wille nicht gehört)]. Aber nicht so in Rücksicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menschheit aufhört, und die in allen Menschen ursprünglich dasselbe Ding ist. Der Verstand muß also bloß zur Natur gehören, und wenn der Mensch bloß Verstand hätte ohne Vernunft und freien Willen, oder ohne Moralität, so würde er sich in nichts von den Tieren unterscheiden und vielleicht bloß an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Tieren verschieden ist, auch von dem klügsten (dessen Instinkt oft deutlicher und bestimmter wirkt, als der Verstand der Menschen). — Dieser Verstand aber ist ein gänzlich aktives Vermögen des Menschen; alle seine Vorstellungen und Begriffe sind bloß seine Geschöpfe, der Mensch denkt mit seinem Verstande ursprünglich, und er schafft sich also seine Welt. Die Außendinge sind nur Gelegenheitsursachen der Wirkung des Verstandes, sie reizen ihn zur Aktion, und das Produkt dieser Aktion sind Vorstellungen und Begriffe. Die Dinge also, worauf sich diese Vorstellungen und Begriffe beziehen, können nicht das sein, was unser Verstand vorstellt; denn der Verstand kann nur Vorstellungen und seine Gegenstände, nicht aber wirkliche Dinge schaffen, d. h. die Dinge können unmöglich durch diese Vorstellungen und Begriffe vom Verstande als solche, wie sie an sich sein mögen, erkannt werden; die Dinge, die unsere Sinne und unser Verstand darstellen, sind vielmehr an sich nur Erscheinungen, d. i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes, die das Produkt aus dem Zusammentreffen der Gelegenheitsursachen und der Wirkung des Verstandes sind, die aber deswegen doch nicht Schein sind, sondern die wir im praktischen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenstände unserer Vorstellungen ansehen können; eben weil wir die wirklichen

Dinge als jene Gelegenheitsursachen supponieren müssen. Ein Beispiel gibt die Naturwissenschaft. Außendinge wirken auf einen aktionsfähigen Körper und reizen diesen dadurch zur Aktion; das Produkt hievon ist Leben. — Was ist aber Leben? Physisches Anerkennen seiner Existenz in der Welt und seines Verhältnisses zu den Außendingen; der Körper lebt dadurch, daß er auf die Außendinge reagiert, sie als seine Welt ansieht und sie zu seinem Zweck gebraucht, ohne sich weiter um ihr Wesen zu bekümmern. Ohne Außendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Aktionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht seine Welt. Ebenso mit dem Verstande. Erst durch sein Zusammentreffen mit den Außendingen entsteht diese seine Welt; ohne Außendinge wäre er tot, — ohne Verstand aber wären keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Gegenstände und ohne diese nicht diese seine Welt; so wie mit einem anderen Verstande auch eine andere Welt da sein würde, welches durch das Beispiel von Wahnsinnigen klar wird. Also der Verstand ist Schöpfer seiner Gegenstände und der Welt, die aus ihnen besteht; aber so, daß wirkliche Dinge die Gelegenheitsursachen seiner Aktion und also der Vorstellungen sind.

Dadurch unterscheiden sich nun diese Naturkräfte des Menschen wesentlich von der Vernunft und dem freien Willen. Beide machen zwar auch aktive Vermögen aus, aber die Gelegenheitsursachen ihrer Aktion sollen nicht aus dieser Sinnenwelt genommen sein. Die Vernunft als theoretisches Vermögen kann also hier gar keine Gegenstände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen sein, d. h. Vorstellungen der Vernunft, denen keine Gegenstände entsprechen, weil nicht wirkliche Dinge, sondern etwa nur Spiele des Verstandes die Gelegenheitsursachen ihrer Aktion sind. Also kann die Vernunft als theoretisches, spekulatives Vermögen hier in dieser Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden (und muß folglich, weil sie doch einmal als solches da ist, für eine andere Welt bestimmt sein), sondern nur als praktisches Vermögen zum Behuf des freien Willens. Dieser nun ist bloß und allein praktisch; das Wesentliche desselben besteht darin, daß seine Aktion nicht Reaktion, sondern eine reine objektive Handlung sein soll, oder daß die Triebfedern seiner Aktion nicht mit den Gegenständen derselben zusammenfallen sollen; daß er also unabhängig von den Vorstellungen des Verstandes, weil dieses eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derselben veranlassen würde, als auch unab-

hängig von den Ideen der spekulativen Vernunft handeln soll, weil diese, da ihnen nichts Wirkliches entspricht, leicht eine falsche und grundlose Willensbestimmung verursachen könnten. Also muß die Triebfeder der Aktion des freien Willens etwas sein, was im innern Wesen des Menschen selbst gegründet und von der Freiheit des Willens selbst unzertrennlich ist. Dieses ist nun das moralische Gesetz, welches uns durchaus so aus der Natur herausreißt und über sie erhebt, daß wir als moralische Wesen die Naturdinge weder zu Ursachen und Triebfedern der Aktion des Willens bedürfen, noch sie als Gegenstände unseres Wollens ansehen können, in deren Stelle vielmehr nur die moralische Person der Menschheit tritt. Jenes Gesetz sichert uns also eine bloß dem Menschen eigentümliche und ihn von allen übrigen Naturteilen unterscheidende Eigenschaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist. — Diese Moralität und nicht der Verstand ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht. So sehr auch der Verstand ein völlig aktives und insofern selbständiges Vermögen ist, so bedarf er doch zu seiner Aktion der Außendinge und ist auch zugleich auf sie eingeschränkt; da hingegen der freie Wille völlig unabhängig ist und einzig durch das innere Gesetz bestimmet werden soll: d. h. der Mensch bloß durch sich selbst, sofern er sich nur zu seiner ursprünglichen Würde und Unabhängigkeit von allem, was nicht das Gesetz ist, erhoben hat. Wenn also dieser unser Verstand ohne diese seine Außendinge nichts, wenigstens nicht dieser Verstand sein würde, so bleiben Vernunft und freier Wille dieselben, ihr Wirkungskreis sei, welcher er wolle. (Sollte hier der freilich hyperphysische Schluß wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit gemacht werden können: „daß mit dem Tode des Menschenkörpers auch dieser sein Verstand stirbt und verloren geht mit allen seinen irdischen Vorstellungen, Begriffen und Kenntnissen: weil doch dieser Verstand immer nur für irdische, sinnliche Dinge brauchbar ist, und, sobald der Mensch ins Übersinnliche sich versteigen will, hier sogleich aller Verstandesgebrauch aufhört, und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt"? Es ist dieses eine Idee, die ich nachher auch bei den Mystikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe, und die gewiß zur Beruhigung und vielleicht auch moralischen Verbesserung vieler Menschen beitragen würde. Der Verstand hängt so wenig wie der Körper vom Menschen selbst

ab. Bei einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man sich, weil man weiß, er ist nichts Wesentliches — ein gutgebaueter Körper hat nur hier auf der Erde seine Vorzüge. Gesetzt, die Idee würde allgemein, daß es mit dem Verstande ebenso wäre, sollte das nicht für die Moralität der Menschen ersprießlich sein? Die neuere Naturlehre des Menschen harmoniert sehr mit dieser Idee, indem sie den Verstand bloß als etwas vom Körper Abhängiges und als ein Produkt der Gehirnwirkung ansieht. S. REILS physiologische Schriften. Auch die ältern Meinungen von der Materialität der Seele ließen sich hierdurch auf etwas Reales zurückbringen.) —

Der fernere Verlauf der kritischen Untersuchung der menschlichen Seelenvermögen stellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls und also unserer selbst und des moralischen Gesetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretische Grund seiner Natur nach untauglich zur Befestigung und Sicherstellung jener Idee ist? Hieraus entstand der so schöne moralische Beweis für das Dasein Gottes, der jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweisend sein muß. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltschöpfer aber ging endlich die praktische Idee hervor von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt sich für ein anderes Reich geschaffen, als für das Reich der Sinne und des Verstandes, — nämlich für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entsteht in ihm ein neues Erkenntnis, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Klasse von Menschen kennen lernte, die man Separatisten nennt, die aber sich selbst Mystiker nennen, bei welchen ich fast buchstäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich anfangs schwer, diese in der mystischen Sprache dieser Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, daß diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; alles verwarfen, was Gottesdienst heißt und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; daß sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von

Ewigkeit her in uns einwohnenden Christentum sprachen. — Ich forschte nach dem Lebenswandel dieser Leute und fand (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Herde ihres Eigennutzes wegen findet) bei ihnen reine moralische Gesinnungen und eine beinahe stoische Konsequenz in ihren Handlungen. Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze und fand im wesentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten. Es ist wahr, sie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgendeine Art, worauf sie sich nicht weiter einlassen, göttlichen Ursprungs ist; aber wenn man genauer forscht, so findet man, daß sie diesen Ursprung der Bibel erst aus der Übereinstimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren, mit ihrem inneren Gesetze schließen: denn wenn man sie z. B. fragt: warum? so ist ihre Antwort: sie legitimiert sich in meinem Inneren, und ihr werdet es ebenso finden, wenn ihr der Weisung eures inneren Gesetzes oder den Lehren der Bibel Folge leistet. Eben deswegen halten sie sie auch nicht für ihr Gesetzbuch, sondern nur für eine historische Bestätigung, worin sie das, was in ihnen selbst ursprünglich gegründet ist, wiederfinden. Mit einem Worte, diese Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck!) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären. Aber sie sind größtenteils aus der Klasse der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen diese Leute ein wahrer Dorn im Auge sind, weil sie ihren Gottesdienst nicht von ihnen unterstützt sehen und ihnen doch wegen ihres exemplarischen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung durchaus nichts anhaben können. Von den Quäkern unterscheiden sich diese Separatisten nicht in ihren Religionsgrundsätzen, aber wohl in der Anwendung derselben aufs gemeine Leben. Denn sie kleiden sich z. B., wie es gerade Sitte ist, und bezahlen alle sowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Teile derselben habe ich nie Schwärmerei gefunden, sondern freies, vorurteilloses Räsonnement und Urteil über religiöse Gegenstände.

Zweiter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen.

Erneuerte Frage:

Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?

I.

Was will man hier wissen?

Man verlangt ein Stück von der Menschengeschichte und zwar nicht das von der vergangenen, sondern der künftigen Zeit, mithin eine vorhersagende, welche, wenn sie nicht nach bekannten Naturgesetzen (wie Sonnen- und Mondfinsternisse) geführt wird, wahrsagend und doch natürlich, kann sie aber nicht anders, als durch übernatürliche Mitteilung und Erweiterung der Aussicht in die künftige Zeit erworben werden, weissagend (prophetisch) genannt wird.[1]) — Übrigens ist es hier auch nicht um die Naturgeschichte des Menschen (ob etwa künftig neue Rassen derselben entstehen möchten), sondern um die Sittengeschichte und zwar nicht nach dem Gattungsbegriff (*singulorum*), sondern dem Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften verteilten Menschen (*universorum*) zu tun, wenn gefragt wird: ob das menschliche Geschlecht (im Großen) zum Besseren beständig fortschreite.

---

[1]) Wer ins Wahrsagen pfuschert (es ohne Kenntnis oder Ehrlichkeit tut), von dem heißt es: er wahrsagert, von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

2.

Wie kann man es wissen?

Als wahrsagende Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit: mithin als eine a priori mögliche Darstellung der Begebenheiten, die da kommen sollen. — Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich? — Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum voraus verkündigt.

Jüdische Propheten hatten gut weissagen, daß über kurz oder lang nicht bloß Verfall, sondern gänzliche Auflösung ihrem Staat bevorstehe; denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. — Sie hatten als Volksleiter ihre Verfassung mit so viel kirchlichen und daraus abfließenden bürgerlichen Lasten beschwert, daß ihr Staat völlig untauglich wurde, für sich selbst, vornehmlich mit benachbarten Völkern zusammen zu bestehen, und die Jeremiaden ihrer Priester mußten daher natürlicherweise vergeblich in der Luft verhallen: weil diese hartnäckig auf ihrem Vorsatz einer unhaltbaren, von ihnen selbst gemachten Verfassung beharreten, und so von ihnen selbst der Ausgang mit Unfehlbarbarkeit vorausgesehen werden konnte.

Unsere Politiker machen, soweit ihr Einfluß reicht, es ebenso und sind auch im Wahrsagen ebenso glücklich. — Man muß, sagen sie, die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmütige Phantasten träumen, daß sie sein sollten. Das wie sie sind aber sollte heißen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebene Anschläge gemacht haben, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn sie ihre Zügel ein wenig sinken läßt, sich traurige Folgen eräugnen, welche die Prophezeiung jener vermeintlich-klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geistliche weissagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion und die nahe Erscheinung des Antichrists, während dessen sie gerade das tun, was erforderlich ist, ihn einzuführen: indem sie nämlich ihrer Gemeine nicht sittliche Grundsätze ans Herz zu legen bedacht sind, die geradezu aufs Bessern führen, sondern Observanzen und historischen Glauben zur wesentlichen Pflicht machen, die es indirekt bewirken sollen, woraus zwar

mechanische Einhelligkeit als in einer bürgerlichen Verfassung, aber keine in der moralischen Gesinnung erwachsen kann; alsdenn aber über Irreligiosität klagen, welche sie selber gemacht haben, die sie also auch ohne besondere Wahrsagergabe vorherverkündigen konnten.

3.

Einteilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will.

Der Fälle, die eine Vorhersagung enthalten können, sind drei. Das menschliche Geschlecht ist entweder im kontinuierlichen Rückgange zum Ärgeren, oder im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung oder im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Werts unter den Gliedern der Schöpfung (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreise um denselben Punkt einerlei ist).

Die erste Behauptung kann man den moralischen Terrorismus, die zweite den Eudämonismus (der, das Ziel des Fortschreitens im weiten Prospekt gesehen, auch Chiliasmus genannt werden würde), die dritte aber den Abderitismus nennen: weil, da ein wahrer Stillstand im Moralischen nicht möglich ist, ein beständig wechselndes Steigen und ebenso öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichsam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subjekt auf derselben Stelle und im Stillstande geblieben wäre.

a.

Von der terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Der Verfall ins Ärgere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend sein; denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selbst aufreiben. Daher beim Anwachs großer, wie Berge sich auftürmenden Greueltaten und ihnen angemessenen Übel gesagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden; der jüngste Tag ist vor der Tür, und der fromme

Schwärmer träumt nun schon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem diese im Feuer untergegangen ist.

b.

Von der eudämonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Daß die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie sollte sich auch dieses Quantum des Guten in der Anlage vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjekts geschehen müßte, wozu dieses aber wiederum eines größeren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen; und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maß des letzteren nicht überschreiten, über welches er sich emporarbeiten und so auch immer zum noch Besseren fortschreiten könnte. Der Eudämonism mit seinen sanguinischen Hoffnungen scheint also unhaltbar zu sein und zugunsten einer weissagenden Menschengeschichte in Ansehung des immerwährenden weitern Fortschreitens auf der Bahn des Guten wenig zu versprechen.

c.

Von der Hypothese des Abderitisms des Menschengeschlechts zur Vorherbestimmung seiner Geschichte.

Diese Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geschäftige Torheit ist der Charakter unserer Gattung: in die Bahn des Guten schnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, sondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu sein, wenn es auch nur der Abwechselung wegen geschähe, den Plan des Fortschritts umzukehren, zu bauen, um niederreißen zu können, und sich selbst die hoffnungslose Bemühung aufzulegen, den Stein des SISYPHUS bergan zu wälzen, um ihn

wieder zurückrollen zu lassen. — Das Prinzip des Bösen in der Naturanlage des menschlichen Geschlechts scheint also hier mit dem des Guten nicht sowohl amalgamiert (verschmolzen), als vielmehr eines durchs andere neutralisiert zu sein, welches Tatlosigkeit zu Folge haben würde (die hier der Stillstand heißt): eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen so abwechseln zu lassen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Wert in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die andere Tiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben.

4.

Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht aufzulösen.

Wenn das menschliche Geschlecht, im Ganzen betrachtet, eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu sein befunden würde, so kann doch niemand dafür stehen, daß nun nicht gerade jetzt vermöge der physischen Anlage unserer Gattung die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings und mit beschleunigten Falle zum Ärgeren geht, so darf man nicht verzagen, daß nicht eben da der Umwendungspunkt (*punctum flexus contrarii*) anzutreffen wäre, wo vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu tun, denen sich zwar vorher diktieren läßt, was sie tun sollen, aber nicht vorhersagen läßt, was sie tun werden, und die aus dem Gefühl der Übel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Triebfeder zu nehmen wissen, es nun doch besser zu machen, als es vor jenem Zustande war. — Aber „arme Sterbliche (sagt der Abt COYER), unter euch ist nichts beständig als die Unbeständigkeit!“

Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von

der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig, Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft tun kann, gehen sie nach der Kopernikanischen Hypothese beständig ihren regelmäßigen Gang fort. Es gefällt aber einigen sonst nicht Unweisen, steif auf ihrer Erklärungsart der Erscheinungen und dem Standpunkte zu beharren, den sie einmal genommen haben: sollten sie sich darüber auch in Tychonische Zyklen und Epizyklen bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das ist eben das Unglück, daß wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersagung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergesehen werden können (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied), weil er zu dem letzteren den Zusammenhang nach Naturgesetzen bedarf, in Ansehung der künftigen freien Handlungen aber dieser Leitung oder Hinweisung entbehren muß.

Wenn man dem Menschen einen angebornen und unveränderlichguten, obzwar eingeschränkten Willen beilegen dürfte, so würde er dieses Fortschreiten seiner Gattung zum Besseren mit Sicherheit vorhersagen können: weil es eine Begebenheit träfe, die er selbst machen kann. Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maß er nicht kennt, weiß er selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne.

5.

An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden.

Es muß irgendeine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die als Begebenheit auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweiset, Ursache von dem Fortrücken desselben zum Besseren und (da dieses die Tat eines mit Freiheit begabten Wesens sein soll) Urheber desselben zu sein; aus einer gegebenen Ursache aber läßt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände eräugnen, welche dazu mitwirkend sind.

Daß diese letztere sich aber irgend einmal ereignen müssen, kann wie beim Kalkul der Wahrscheinlichkeit im Spiel wohl im allgemeinen vorhergesagt, aber nicht bestimmt werden, ob es sich in meinem Leben zutragen und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorhersagung bestätigte. — Also muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Akt ihrer Kausalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren als unausbleibliche Folge schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortschritt gewesen sei) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*), angesehen werden müsse und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern wie es in Völkerschaften und Staaten geteilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset.

Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Taten oder Untaten, wodurch, was groß war, unter Menschen klein, oder was klein war, groß gemacht wird, und wie gleich als durch Zauberei alte, glänzende Staatsgebäude verschwinden, und andere an deren Statt wie aus den Tiefen der Erde hervorkommen. Nein: nichts von allem dem. Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät und eine so allgemeine und doch uneigennützige Teilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachteilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben wenigstens in

der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueltaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.

Diese moralische einfließende Ursache ist zwiefach: erstens die des Rechts, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt; zweitens die des Zwecks (der zugleich Pflicht ist), daß diejenige Verfassung eines Volks allein an sich rechtlich und moralisch-gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere als die republikanische Verfassung, wenigstens der Idee nach, sein kann,[1]) mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg (der Quell aller Übel und Verderbnis der

[1]) Es ist aber hiemit nicht gemeint, daß ein Volk, welches eine monarchische Konstitution hat, sich damit das Recht anmaße, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen; denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbaren erhalten kann. Auch ist das Murren der Untertanen nicht des Innern der Regierung halber, sondern wegen des Benehmens derselben gegen Auswärtige, wenn sie diese etwa am Republikanisieren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit seiner eigenen Verfassung, sondern vielmehr der Liebe für dieselbe, weil es wider eigene Gefahr desto mehr gesichert ist, je mehr sich andere Völker republikanisieren. — Dennoch haben verleumderische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegießerei für Neuerungssucht, Jakobinerei und Rottierung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben gesucht: indessen daß auch nicht der mindeste Grund zu

Sitten) abgehalten und so dem Menschengeschlechte bei aller seiner Gebrechlichkeit der Fortschritt zum Besseren negativ gesichert wird, im Fortschreiten wenigstens nicht gestört zu werden.

Dies also und die Teilnehmung am Guten mit Affekt, der Enthusiasm, ob er zwar, weil aller Affekt als ein solcher Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, gibt doch vermittelst dieser Geschichte zu der für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionierenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasm) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten[1]) und sich als Beschützer desselben dachten; mit welcher Exaltation das äußere, zuschauende Publikum dann ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisierte.

---

diesem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Land, was vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war.

[1]) Von einem solchen Enthusiasm der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht kann man sagen: *postquam ad arma Vulcania ventum est — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit.* — Warum hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, daß er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; daß dieses seine Glückseligkeit bloß der Wohltätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Untertans zu einem Recht gegen dieselbe (weil dieses den Begriff eines erlaubten Widerstands in sich enthält) ungereimt, ja gar strafbar sei? — Die Ursache ist: weil eine solche öffentliche Erklärung alle Untertanen gegen ihn empören würde, ob sie gleich, wie folgsame Schafe von einem gütigen und verständigen Herren geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. — Denn mit Freiheit begabten Wesen gnügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von anderen (und hier von der Regierung) zuteil werden kann; sondern auf das Prinzip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft. Wohlfahrt aber hat kein Prinzip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austeilt (der eine setzt sie hierin, der andere darin): weil es dabei auf das Materiale des Willens ankommt, welches empirisch und so der Allgemeinheit einer

7.

Wahrsagende Geschichte der Menschheit.

Es muß etwas Moralisches im Grundsatze sein, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch wegen des großen und Epoche machenden Einflusses als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menschen vor Augen stellt, und das menschliche Geschlecht im Ganzen seiner Vereinigung (*non singulorum, sed universorum*) angeht, dessen verhofftem Gelingen und den Versuchen zu demselben es mit so allgemeiner und uneigennütziger Teilnehmung zujauchzt. — Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (wie es Hr. ERHARD ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird — indem der Krieg von innen und außen alle bisher bestandene statutarische zerstört —, die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich der republikanischen; die es entweder selbst der Staatsform nach sein mag, oder auch nur nach der Regierungsart, bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen) den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde, den Staat verwalten zu lassen.

Nun behaupte ich dem Menschengeschlechte nach den Aspekten

Regel unfähig ist. Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also im Bewußtsein dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Tier nach dem formalen Prinzip seiner Willkür keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist: d. i. das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muß notwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligtum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist, und welches keine Regierung, so wohltätig sie auch immer sein mag, antasten darf. — Aber dieses Recht ist doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmnng ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist, welche das Volk nicht überschreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht ist, geschehen darf. — Autokratisch herrschen und dabei doch republikanisch, d. h. im Geiste des Republikanism und nach einer Analogie mit demselben, regieren, ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht.

und Vorzeichen unserer Tage die Erreichung dieses Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren auch ohne Sehergeist vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte.

Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution oder Reform der Verfassung eines Volks gegen das Ende doch fehlschlüge, oder, nachdem diese einige Zeit gewähret hätte, doch wiederum alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagern), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemütern aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es ist also ein nicht bloß gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloß auf das sieht, was in irgend einem Volk geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran teilnehmen dürften, die Aussicht in eine unabsehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erste Epoche einer Naturrevolution, die (nach CAMPER und BLUMENBACH) bloß das Tier- und Pflanzenreich, ehe noch Menschen waren, vergrub, noch eine zweite folgt, welche auch dem Menschen-

geschlechte ebenso mitspielt, um andere Geschöpfe auf diese Bühne treten zu lassen, u. s. w. Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn teils tierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, teils in ihren Streitigkeiten gegeneinander aufstellen, um sie schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortschreiten zum Weltbesten angelegten Maximen in Ansehung ihrer Publizität.

Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehöret. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestellete amtsmäßige, sondern freie Rechtslehrer, d. i. die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstößig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer als für den Staat gefährliche Leute verschrien; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), sondern ehrerbietig an den Staat gerichtet und dieser jenes sein rechtliches Bedürfnis zu beherzigen angeflehet wird; welches durch keinen andern Weg als den der Publizität geschehen kann, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde (*gravamen*) vortragen will. So verhindert das Verbot der Publizität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich bloß sein natürliches Recht, angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuschauende, aber doch gesetzmäßig einem Volke befohlene Verheimlichung ist die von der wahren Beschaffenheit seiner Konstitution. Es wäre Verletzung der Majestät des großbritannischen Volks, von ihm zu sagen, es

sei eine unbeschränkte Monarchie: sondern man will, es soll eine durch die zwei Häuser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, den Willen des Monarchen einschränkende Verfassung sein, und doch weiß ein jeder sehr gut, daß der Einfluß desselben auf diese Repräsentanten so groß und so unfehlbar ist, daß von gedachten Häusern nichts anderes beschlossen wird, als was Er will und durch seinen Minister anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiß und es auch macht, daß ihm werde widersprochen werden (z. B. wegen des Negerhandels), um von der Freiheit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben. — Diese Vorstellung der Beschaffenheit der Sache hat das Trügliche an sich, daß die wahre, zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht wird: weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publizität das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz eingeschränkten Monarchie[1]) täuscht, indessen daß seine Stellvertreter, durch Bestechung gewonnen, es ingeheim einem absoluten Monarchen unterwarfen.

* * *

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen,

[1]) Eine Ursache, deren Beschaffenheit man nicht unmittelbar einsieht, entdeckt sich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was ist ein absoluter Monarch? Es ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: es soll Krieg sein, sofort Krieg ist. — Was ist dagegen ein eingeschränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg sein solle oder nicht, und sagt das Volk: es soll nicht Krieg sein, so ist kein Krieg. — Denn Krieg ist ein Zustand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebot stehen müssen. Nun hat der großbritannische Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu suchen. Also ist dieser König ein absoluter Monarch, der er zwar der Konstitution nach nicht sein sollte; die er aber immer vorbeigehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich daß er alle Ämter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten versichert halten kann. Dieses Bestechungssystem muß aber freilich nicht Publizität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem sehr durchsichtigen Schleier des Geheimnisses.

liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernet allen Krieg. Eine dieser gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im großen einmal errungen worden, qualifiziert sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht in eine solche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes nicht so bald zustande kommt), Pflicht der Monarchen, ob sie gleich autokratisch herrschen, dennoch republikanisch (nicht demokratisch) zu regieren, d. i. das Volk nach Prinzipien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind, wenn gleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlecht abwerfen?

Nicht ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Produkte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt sein mögen; d. i. in den guten Taten der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden, also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts, wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein gesetzt werden können. — Denn wir haben nur empirische Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen: nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen, in sofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind, nicht die moralische, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geschehen sollte, und der allein rein, a priori, aufgestellt werden kann.

Allmählich wird der Gewalttätigkeit von seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohltätigkeit, weniger Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u. s. w. teils aus Ehrliebe, teils aus wohlverstandenem eigenen Vorteil im gemeinen Wesen entspringen und sich endlich dies auch auf die Völker im äußeren Verhältnis gegeneinander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrößert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich sein würde. — Denn wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren auch nicht zu viel versprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des ersteren gerne für Träumerei eines überspannten Kopfs halten möchte.[1])

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden?

Die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab. — Zu erwarten, daß durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchsten,

---

[1]) Es ist doch süß, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Absicht) entsprechen: aber vermessen, sie vorzuschlagen, und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln.

Platos *Atlantica*, Morus' *Utopia*, Harringtons *Oceana* nnd Allais' *Severambia* sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie (Cromwells verunglückte Mißgeburt einer despotischen Republik ausgenommen) auch nur versucht worden. — Es ist mit diesen Staatsschöpfungen wie mit der Weltschöpfung zugegangen: kein Mensch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer solchen gegenwärtig sein, weil er sonst sein eigener Schöpfer hätte sein müssen. Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, als vollendet zu hoffen, ist ein süßer Traum; aber sich ihm immer zu näheren, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes.

in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter Kultur es endlich dahin kommen werde, nicht bloß gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen läßt. Denn nicht allein daß das Volk dafür hält, daß die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern dem Staate zu Lasten kommen müssen, der Staat aber dagegen seinerseits zu Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie BÜSCHING klagt), weil er alles zum Kriege braucht: sondern das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformiere und, statt Revolution Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite. Da es aber doch auch Menschen sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst haben gezogen werden müssen: so ist bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effekt begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heißt) als positiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menschen erwartet und gefordert werden kann, bloß negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich daß sie das größte Hindernis des Moralischen, nämlich den Krieg, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden zu lassen sich genötigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf echte Rechtsprinzipien gegründet, beharrlich zum Bessern fortschreiten kann.

Beschluß.

Ein Arzt, der seinen Patienten von Tag zu Tag auf baldige Genesung vertröstete: den einen, daß der Puls besser schlüge; den anderen, daß der Auswurf, den dritten, daß der Schweiß Besserung verspräche, u. s. w., bekam einen Besuch von einem seiner Freunde.

Wie gehts, Freund, mit eurer Krankheit? war die erste Frage. Wie wirds gehen? Ich sterbe für lauter Besserung! — Ich verdenke es keinem, wenn er in Ansehung der Staatsübel an dem Heil des Menschengeschlechts und dem Fortschreiten desselben zum Besseren zu verzagen anhebt; allein ich verlasse mich auf das heroische Arzneimittel, welches HUME anführt und eine schnelle Kur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt (sagt er) die Nationen im Kriege gegeneinander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellänladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den sie anrichteten." *Sero sapiunt Phryges.* Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischen Wahrsager das Geständnis einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnötigen, das schon jetzt im Prospekt ist.

Dritter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen.

Von der Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein.

Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrat und Professor Hufeland.

Daß meine Danksagung für das den 12ten Dec. 1796 an mich bestellte Geschenk Ihres lehrreichen und angenehmen Buchs „von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern" selbst auf ein langes Leben berechnet gewesen sein dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieser meiner Antwort vom Januar dieses Jahres zu schließen Ursache haben, wenn das Altgewordensein nicht schon die öftere Vertagung (*procrastinatio*) wichtiger Beschlüsse bei sich führete, dergleichen doch wohl der des Todes ist, welcher sich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu lassen an Ausreden unerschöpflich ist.

Sie verlangen von mir „ein Urteil über Ihr Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln; den ganzen, auch physischen Menschen als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen und die moralische Kultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen", und setzen hinzu: „wenigstens kann ich versichern, daß es keine vorgefaßte Meinungen waren, sondern ich durch die Arbeit und Untersuchung selbst unwiderstehlich in diese Behandlungsart hineingezogen wurde." — — Eine solche Ansicht der Sache verrät den Philosophen, nicht den bloßen Vernunftkünstler; einen Mann, der nicht allein gleich einem der Direktoren des französischen Konvents die von der Vernunft ver-

ordneten Mittel der Ausführung (technisch), wie sie die Erfahrung darbietet, zu seiner Heilkunde mit Geschicklichkeit, sondern als gesetzgebendes Glied im Korps der Ärzte aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was hilft, mit Geschicklichkeit auch das, was zugleich an sich Pflicht ist, mit Weisheit zu verordnen weiß: so daß moralisch-praktische Philosophie zugleich eine Universalmedizin abgibt, die zwar nicht allen für alles hilft, aber doch in keinem Rezepte mangeln kann.

Dieses Universalmittel betrifft aber nur die Diätetik, d. i. es wirkt nur negativ, als Kunst, Krankheiten abzuhalten. Dergleichen Kunst aber setzt ein Vermögen voraus, das nur Philosophie, oder der Geist derselben, den man schlechthin voraussetzen muß, geben kann. Auf diesen bezieht sich die oberste diätetische Aufgabe, welche in dem Thema enthalten ist:

Von der Macht des Gemüts des Menschen über seine krankhafte Gefühle durch den bloßen festen Vorsatz Meister zu sein.

Die die Möglichkeit dieses Ausspruchs bestätigenden Beispiele kann ich nicht von der Erfahrung anderer hernehmen, sondern zuerst nur von der an mir selbst angestellten, weil sie aus dem Selbstbewußtsein hervorgeht und sich nachher allererst andere fragen läßt: ob es nicht auch sie ebenso in sich wahrnehmen. — Ich sehe mich also genötigt, mein Ich laut werden zu lassen, was im dogmatischen Vortrage[1]) Unbescheidenheit verrät, aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, sondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerst an mir selbst angestellt haben muß, um etwas, was nicht jedermann von selbst, und ohne darauf geführt zu sein, beifällt, zu seiner Beurteilung vorzulegen. — Es würde tadelhafte Anmaßung sein, andere mit der inneren Geschichte meines Gedankenspiels unterhalten zu wollen, welche zwar subjektive Wichtigkeit (für mich), aber keine objektive (für jedermann geltende) enthielten. Wenn aber dieses Aufmerken auf sich selbst und die

[1]) Im dogmatisch-praktischen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung seiner selbst, die auf Pflichten abzweckt, die jedermann angehen, spricht der Kanzelredner nicht durch Ich, sondern Wir. In dem erzählenden aber, der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient seinem Arzte ablegt), oder eigener Erfahrung an sich selbst muß er durch Ich reden.

daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht so gemein ist, sondern, daß jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache ist, die es bedarf und verdient, so kann dieser Übelstand mit seinen Privatempfindungen andere zu unterhalten, wenigstens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Resultat meiner in Absicht auf Diätetik angestellten Selbstbeobachtung aufzutreten wage, muß ich noch etwas über die Art bemerken, wie Herr HUFELAND die Aufgabe der Diätetik, d. i. der Kunst stellt, Krankheiten vorzubeugen, im Gegensatz mit der Therapeutik, sie zu heilen.

Sie heißt ihm „die Kunst das menschliche Leben zu verlängern."

Er nimmt seine Benennung von demjenigen her, was die Menschen am sehnsüchtigsten wünschen, ob es gleich vielleicht weniger wünschenswert sein dürfte. Sie möchten zwar gern zwei Wünsche zugleich tun: nämlich lange zu leben und dabei gesund zu sein; aber der erstere Wunsch hat den letzteren nicht zur notwendigen Bedingung: sondern er ist unbedingt. Laßt den Hospitalkranken Jahre lang auf seinem Lager leiden und darben und ihn oft wünschen hören, daß ihn der Tod je eher je lieber von dieser Plage erlösen möge; glaubt ihm nicht, es ist nicht sein Ernst. Seine Vernunft sagt es ihm zwar vor, aber der Naturinstinkt will es anders. Wenn er dem Tode als seinem Befreier (*Jovi liberatori*) winkt, so verlangt er doch immer noch eine kleine Frist und hat immer irgend einen Vorwand zur Vertagung (*procrastinatio*) seines peremtorischen Dekrets. Der in wilder Entrüstung gefaßte Entschluß des Selbstmörders, seinem Leben ein Ende zu machen, macht hievon keine Ausnahme: denn er ist die Wirkung eines bis zum Wahnsinn exaltierten Affekts. — Unter den zwei Verheißungen für die Befolgung der Kindespflicht („auf daß dir es wohlgehe, und du lange lebest auf Erden") enthält die letztere die stärkere Triebfeder, selbst im Urteile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienstlich ist.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet sich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngeren gegen die Schwachheit der Alten zumutet: denn die ist kein Grund zu einer ihnen schuldigen Achtung. Das Alter will also noch für etwas Verdienstliches angesehen werden, weil ihm eine Verehrung zugestanden wird. Also nicht etwa weil Nestorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit

zu Leitung der jüngeren Welt bei sich führen, sondern bloß weil, wenn nur keine Schande dasselbe befleckt hat, der Mann, welcher sich so lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit als dem demütigendsten Ausspruch, der über ein vernünftiges Wesen nur gefällt werden kann („du bist Erde und sollst zur Erde werden"), so lange hat ausweichen und gleichsam der Unsterblichkeit hat abgewinnen können, weil, sage ich, ein solcher Mann sich so lange lebend erhalten und zum Beispiel aufgestellt hat.

Mit der Gesundheit, als dem zweiten natürlichen Wunsche, ist es dagegen nur mißlich bewandt. Man kann sich gesund fühlen (aus dem behaglichen Gefühl seines Lebens urteilen), nie aber wissen, daß man gesund sei. — Jede Ursache des natürlichen Todes ist Krankheit: man mag sie fühlen oder nicht. — Es gibt viele, von denen, ohne sie eben verspotten zu wollen, man sagt, daß sie für immer kränkeln, nie krank werden können; deren Diät ein immer wechselndes Abschweifen und wieder Einbeugen ihrer Lebensweise ist, und die es im Leben, wenn gleich nicht den Kraftäußerungen, doch der Länge nach weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die sich bei einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Gesundheit rühmten: indessen daß der Keim des Todes (die Krankheit), der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher sich gesund fühlte, nicht wußte, daß er krank war; denn die Ursache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders als Krankheit nennen. Die Kausalität aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verstand, dessen Urteil irrig sein kann, indessen daß das Gefühl untrüglich ist, aber nur dann, wenn man sich krankhaft fühlt, diesen Namen führt; fühlt man sich aber so auch nicht, doch gleichwohl in dem Menschen verborgenerweise und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann; daher der Mangel dieses Gefühls keinen andern Ausdruck des Menschen für sein Wohlbefinden verstattet, als daß er scheinbarlich gesund sei. Das lange Leben also, wenn man dahin zurücksieht, kann nur die genossene Gesundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor allem in der Kunst das Leben zu verlängern (nicht es zu genießen) ihre Geschicklichkeit oder Wissenschaft zu beweisen haben: wie es auch Herr HUFELAND so ausgedrückt haben will.

Grundsatz der Diätetik.

Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn diese Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung, d. i. sie hat Schwäche und Kraftlosigkeit zur Folge und ein allmähliches Erlöschen der Lebenskraft aus Mangel der Übung; sowie eine Erschöpfung derselben durch zu häufigen und starken Gebrauch derselben. Der Stoizism als Prinzip der Diätetik (*sustine et abstine*) gehört also nicht bloß zur praktischen Philosophie als Tugendlehre, sondern auch zu ihr als Heilkunde. — Diese ist alsdann philosophisch, wenn bloß die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnliche Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt. Dagegen, wenn sie diese Empfindungen zu erregen oder abzuwehren die Hülfe außer sich in körperlichen Mitteln (der Apotheke, oder der Chirurgie) sucht, sie bloß empirisch und mechanisch ist.

Die Wärme, der Schlaf, die sorgfältige Pflege des nicht Kranken sind solche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

1) Ich kann der Erfahrung an mir selbst gemäß der Vorschrift nicht beistimmen: man soll Kopf und Füße warm halten. Ich finde es dagegen geratener, beide kalt zu halten (wozu die Russen auch die Brust zählen), gerade der Sorgfalt wegen, um mich nicht zu verkälten. — Es ist freilich gemächlicher im laulichen Wasser sich die Füße zu waschen, als es zur Winterszeit mit beinahe eiskaltem zu tun; dafür aber entgeht man dem Übel der Erschlaffung der Blutgefäße in so weit vom Herzen entlegenen Teilen, welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füße nach sich zieht. — Den Bauch, vornehmlich bei kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetischen Vorschrift statt der Gemächlichkeit gehören: weil er Gedärme in sich schließt, die einen langen Gang hindurch einen nicht-flüssigen Stoff forttreiben sollen; wozu der sogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln desselben unterstützendes Band) bei Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen gehört.

2) Lange oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) viel schlafen ist freilich eben so viel Ersparnis am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei sich führt, und es ist wunderlich genug, sich ein langes Leben zu wünschen,

um es größtenteils zu verschlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankömmt, dieses vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht sich in seiner Absicht selbst. Denn das wechselnde Erwachen und wieder Einschlummern in langen Winternächten ist für das ganze Nervensystem lähmend, zermalmend und in täuschender Ruhe krafterschöpfend: mithin die Gemächlichkeit hier eine Ursache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten.

3) Im Alter sich zu pflegen oder pflegen zu lassen, bloß um seine Kräfte durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in schlimmen Wetter) oder überhaupt die Übertragung der Arbeit an andere, die man selbst verrichten könnte, zu schonen, so aber das Leben zu verlängern, diese Sorgfalt bewirkt gerade das Widerspiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — — Auch daß sehr alt gewordene mehrenteils verehelichte Personen gewesen wären, möchte schwer zu beweisen sein. — In einigen Familien ist das Altwerden erblich, und die Paarung in einer solchen kann wohl einen Familienschlag dieser Art begründen. Es ist auch kein übles politisches Prinzip, zu Beförderung der Ehen das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreisen; obgleich die Erfahrung immer verhältnisweise nur wenig Beispiele davon an die Hand gibt von solchen, die nebeneinander vorzüglich alt geworden sind; aber die Frage ist hier nur vom physiologischen Grunde des Altwerdens — wie es die Natur verfügt, nicht vom politischen, wie die Konvenienz des Staats die öffentliche Meinung seiner Absicht gemäß gestimmt zu sein verlangt. — Übrigens ist das Philosophieren, ohne darum eben Philosoph zu sein, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle und doch zugleich Agitation des Gemüts, welches in seine Beschäftigung ein Interesse bringt, das von äußern Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und inniglich ist und die Lebenskraft nicht stocken läßt. Dagegen Philosophie, die ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine absolute Einheit ist) hat, ein Gefühl der Kraft bei sich führt, welches die körperliche Schwächen des Alters in gewissem Maße durch vernünftige Schätzung des Werts des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu sich eröffnende Aussichten zu Erweiterung seiner Erkenntnisse, wenn sie auch gerade nicht zur Philosophie gehörten, leisten doch auch eben dasselbe, oder etwas dem Ähn

liches; und sofern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Interesse (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Absicht) nimmt, so ist er insofern auch Philosoph und genießt die Wohltätigkeit einer solchen Erregungsart seiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erschöpfung verlängerten Leben.

Aber auch bloße Tändeleien in einem sorgenfreien Zustande leisten, als Surrogate, bei eingeschränkten Köpfen fast eben dasselbe, und die mit Nichtstun immer vollauf zu tun haben, werden gemeiniglich auch alt. — Ein sehr bejahrter Mann fand dabei ein großes Interesse, daß die vielen Stutzuhren in seinem Zimmer immer nach einander, keine mit der andern zugleich schlagen mußten; welches ihn und den Uhrmacher den Tag über genug beschäftigte und dem letztern zu verdienen gab. Ein anderer fand in der Abfütterung und Kur seiner Sangvögel hinreichende Beschäftigung, um die Zeit zwischen seiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand diese Ausfüllung am Spinnrade unter dabei eingemischten unbedeutenden Gesprächen und klagte daher in ihrem sehr hohen Alter, gleich als über den Verlust einer guten Gesellschaft, daß, da sie nunmehr den Faden zwischen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, sie für langer Weile zu sterben Gefahr liefe.

Doch damit mein Diskurs über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile mache und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachseligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächlen, wenngleich nicht zu schelten pflegt, hiemit Grenzen setzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, sich seinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein bestimmtes Objekt, mutlos zu überlassen (mithin ohne den Versuch zu machen, über sie durch die Vernunft Meister zu werden), — die Grillenkrankheit (*hypochondria vaga*),[1]) welche gar keinen bestimmten Sitz im Körper hat und ein Geschöpf der Einbildungskraft ist und daher auch die dichtende heißen könnte, — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern

[1]) Zum Unterschiede von der topischen (*hypochondria intestinalis*).

liest, an sich zu bemerken glaubt, ist das gerade Widerspiel jenes Vermögens des Gemüts über seine krankhafte Gefühle Meister zu sein, nämlich Verzagtheit, über Übel, welche Menschen zustoßen könnten, zu brüten, ohne, wenn sie kämen, ihnen widerstehen zu können; eine Art von Wahnsinn, welchem freilich wohl irgend ein Krankheitsstoff (Blähung oder Verstopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn affiziert, gefühlt, sondern als bevorstehendes Übel von der dichtenden Einbildungskraft vorgespiegelt wird; wo dann der Selbstquäler (*heautontimorumenos*), statt sich selbst zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft: weil nur er selbst durch die Diätetik seines Gedankenspiels belästigende Vorstellungen, die sich unwillkürlich einfinden, und zwar von Übeln, wider die sich doch nichts veranstalten ließe, wenn sie sich wirklich einstellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieser Krankheit behaftet, und so lange er es ist, kann man nicht verlangen, er solle seiner krankhaften Gefühle durch den bloßen Vorsatz Meister werden. Denn wenn er dieses könnte, so wäre er nicht hypochondrisch. Ein vernünftiger Mensch statuiert keine solche Hypochondrie: sondern wenn ihm Beängstigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. selbst ausgedachte Übel, ausschlagen wollen, so fragt er sich, ob ein Objekt derselben da sei. Findet er keines, welches gegründete Ursache zu dieser Beängstigung abgeben kann, oder sieht er ein, daß, wenn auch gleich ein solches wirklich wäre, doch dabei nichts zu tun möglich sei, um seine Wirkung abzuwenden, so geht er mit diesem Anspruche seines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er läßt seine Beklommenheit (welche alsdann bloß topisch ist) an ihrer Stelle liegen (als ob sie ihm nichts anginge) und richtet seine Aufmerksamkeit auf die Geschäfte, mit denen er zu tun hat.

Ich hebe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte. Aber die Überlegung, daß die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht bloß mechanisch und nicht zu heben sei, brachte es bald dahin, daß ich mich an sie gar nicht kehrte, und während dessen, daß ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrschte, die sich auch in der Gesellschaft nicht nach abwechselnden Launen (wie Hypochondrische pflegen), sondern absichtlich und natürlich mitzuteilen nicht ermangelte. Und da man des

Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauch desselben tut, als was man genießt, so können Geistesarbeiten eine andere Art von befördertem Lebensgefühl den Hemmungen entgegensetzen, welche bloß den Körper angehen. Die Beklemmung ist mir geblieben; denn ihre Ursache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluß auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meister geworden durch Abkehrung der Aufmerksamkeit von diesem Gefühle, als ob es mich gar nicht anginge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken nach ihren Grundsätzen der Prädestination über die Mäßigkeit sagen: daß nämlich im Anfange der Welt jedem Menschen die Portion zugemessen worden, wie viel er im Leben zu essen haben werde, und, wenn er seinen beschiedenen Teil in großen Portionen verzehrt, er auf eine desto kürzere Zeit zu essen, mithin zu sein sich Rechnung machen könne: das kann in einer Diätetik als Kinderlehre (denn im Genießen müssen auch Männer von Arzten oft als Kinder behandelt werden) auch zur Regel dienen: nämlich daß jedem Menschen von Anbeginn her vom Verhängnisse seine Portion Schlaf zugemessen worden, und der, welcher von seiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Dritteil) dem Schlafen eingeräumt hat, sich nicht eine lange Zeit zu schlafen, d. i. zu leben und alt zu werden, versprechen darf. — Wer dem Schlaf als süßen Genuß im Schlummern (der Siesta der Spanier) oder als Zeitkürzung (in langen Winternächten) viel mehr als ein Dritteil seiner Lebenszeit einräumt, oder ihn sich auch teilweise (mit Absätzen), nicht in einem Stück für jeden Tag zumißt, verrechnet sich sehr in Ansehung seines Lebensquantum teils dem Grade, teils der Länge nach. — Da nun schwerlich ein Mensch wünschen wird, daß der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfnis für ihn wäre (woraus doch wohl erhellet, daß er das lange Leben als eine lange Plage fühlt, von dem, so viel er verschlafen, eben so viel Mühseligkeit zu tragen er sich ersparet hat), so ist es geratener fürs Gefühl sowohl als für die Vernunft, dieses genuß- und tatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen und es der unentbehrlichen Natur-

restauration zu überlassen: doch mit einer genauen Abgemessenheit der Zeit, von wo an und wie lange sie dauern soll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle zu der bestimmten und gewohnten Zeit nicht schlafen, oder auch sich nicht wach halten zu können; vornehmlich aber das erstere, in dieser Absicht sich zu Bette zu legen und doch schlaflos zu liegen. — Sich alle Gedanken aus dem Kopf zu schlagen, ist zwar der gewöhnliche Rat, den der Arzt gibt: aber sie oder andere an ihre Stelle kommen wieder und erhalten wach. Es ist kein anderer diätetischer Rat, als beim inneren Wahrnehmen oder Bewußtwerden irgend eines sich regenden Gedanken die Aufmerksamkeit davon sofort abzuwenden (gleich als ob man mit geschlossenen Augen diese auf eine andere Seite kehrte): wo dann durch das Abbrechen jedes Gedanken, den man inne wird, allmählich eine Verwirrung der Vorstellungen entspringt, dadurch das Bewußtsein seiner körperlichen (äußeren) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verschiedene Ordnung, nämlich ein unwillkürliches Spiel der Einbildungskraft (das im gesunden Zustande der Traum ist), eintritt, in welchem durch ein bewundernswürdiges Kunststück der tierischen Organisation der Körper für die animalischen Bewegungen abgespannt, für die Vitalbewegung aber innigst agitiert wird und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derselben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können: weil sonst bei gänzlicher Ermangelung derselben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorstellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben sich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermutlich alle Tiere, wenn sie schlafen.

Jedermann aber, der sich zu Bette und in Bereitschaft zu schlafen gelegt hat, wird bisweilen bei aller obgedachten Ablenkung seiner Gedanken doch nicht zum Einschlafen kommen können. In diesem Falle wird er im Gehirn etwas Spastisches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zusammenhängt: daß ein Mensch gleich nach dem Erwachen etwa $^1/_2$ Zoll länger sei, als wenn er sogar im Bette geblieben und dabei nur gewacht hätte. — Da Schlaflosigkeit ein Fehler des schwächlichen Alters und die linke Seite überhaupt genommen die

schwächere ist,[1]) so fühlte ich seit etwa einem Jahre diese krampfigte Anwandelungen und sehr empfindliche Reize dieser Art (obzwar nicht wirkliche und sichtbare Bewegungen der darauf affizierten Gliedmaßen als Krämpfe), die ich nach der Beschreibung anderer für gichtische Zufälle halten und dafür einen Arzt suchen mußte. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem stoischen Mittel, meinen Gedanken mit Anstrengung auf irgendein von mir gewähltes gleichgültiges Objekt, was es auch sei, (z. B. auf den viel Nebenvorstellungen enthaltenden Namen CICERO) zu heften: mithin die Aufmerksamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch diese dann und zwar schleunig stumpf wurde, und so die Schläfrigkeit sie überwog, und dieses kann ich jederzeit bei wiederkommenden Anfällen dieser Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtschlafs mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Daß aber dieses nicht etwa bloß eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des andern Morgens früh sich zeigende glühende Röte der Zehen des linken Fußes überzeugen. — Ich bin gewiß, daß viele gichtische Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle (nur nicht bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft

---

[1]) Es ist ein ganz unrichtiges Vorgeben, daß, was die Stärke im Gebrauch seiner äußern Gliedmaßen betrifft, es bloß auf die Übung, und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beiden Seiten des Körpers die stärkere oder schwächere sein solle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob sich der Reiter, im Steigbügel stehend, von der Rechten zur Linken oder umgekehrt aufs Pferd schwinge, u. dgl. Die Erfahrung lehrt aber, daß, wer sich am linken Fuße Maß für seine Schuhe nehmen läßt, wenn der Schuh dem linken genau anpaßt, er für den rechten zu enge sei, ohne daß man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht besser belehrt hätten; so wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu sehen ist, daß der, welcher über einen etwas tiefen Graben schreiten will, den linken Fuß ansetzt und mit dem rechten überschreitet; widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Daß der preußische Infanterist geübt wird, mit dem linken Fuße anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, sondern bestätigt ihn vielmehr; denn er setzt diesen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

des Vorsatzes nicht haben), auch wohl das für unheilbar verschriene Podagra bei jeder neuen Anwandlung desselben durch diese Festigkeit des Vorsatzes (seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.

3.

Vom Essen und Trinken.

Im gesunden Zustande und der Jugend ist es das Geratenste in Ansehung des Genusses, der Zeit und Menge nach, bloß den Appetit (Hunger und Durst) zu befragen; aber bei den mit dem Alter sich einfindenden Schwächen ist eine gewisse Angewohnheit einer geprüften und heilsam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es ebenso alle Tage zu halten, ein diätetischer Grundsatz, welcher dem langen Leben am günstigsten ist; doch unter der Bedingung, daß diese Abfütterung für den sich weigernden Appetit die gehörige Ausnahmen mache. — Dieser nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüssigen (Suppen oder viel Wasser zu trinken) vornehmlich dem männlichen Geschlecht: verlangt dagegen derbere Kost und anreizenderes Getränke (z. B. Wein), sowohl um die wurmförmige Bewegung der Gedärme (die unter allen Eingeweiden am meisten von der *vita propria* zu haben scheinen, weil sie, wenn sie noch warm aus dem Tier gerissen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht bloß fühlen, sondern sogar hören kann) zu befördern und zugleich solche Teile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geräder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich sind.

Das Wasser braucht aber bei alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang seiner Absonderung von der Blutmasse durch die Nieren zur Harnblase zu machen, wenn es nicht dem Blute assimilierte Teile (dergleichen der Wein ist), und die einen Reiz der Blutgefäße zum Fortschaffen bei sich führen, in sich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medizin gebraucht wird, dessen künstlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandelung des Appetits zum Wassertrinken (dem Durst), welche großenteils nur Angewohnheit ist, nicht sofort nachzugeben, und ein hierüber ge-

nommener fester Vorsatz bringt diesen Reiz in das Maß des natürlichen Bedürfnisses des den festen Speisen beizugebenden Flüssigen, dessen Genuß in Menge im Alter selbst durch den Naturinstinkt geweigert wird. Man schläft auch nicht gut, wenigstens nicht tief bei dieser Wasserschwelgerei, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es ist oft gefragt worden: ob, gleich wie in 24 Stunden nur ein Schlaf, so auch in ebenso viel Stunden nur eine Mahlzeit nach diätetischer Regel verwilligt werden könne, oder ob es nicht besser (gesunder) sei, dem Appetit am Mittagstische etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht essen zu können. Zeitkürzender ist freilich das letztere. — Das letztere halte ich auch in den sogenannten besten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das erstere aber im späteren Alter. Denn da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne Zweifel langsamer abläuft, als in jüngeren Jahren, so kann man glauben, daß ein neues Pensum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indessen daß das erstere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen ist, der Gesundheit nachteilig werden müsse. — Auf solche Weise kann man den Anreiz zum Abendessen nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags für ein krankhaftes Gefühl halten, dessen man durch einen festen Vorsatz so Meister werden kann, daß auch die Anwandelung desselben nachgerade nicht mehr verspürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten ist das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein ist, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherlesen) oder im Ausdenken (Nachsinnen und Erfinden) bestehen. Aber beim Essen oder Gehen sich zugleich angestrengt mit einem bestimmten Gedanken beschäftigen, Kopf und Magen oder Kopf und Füße mit zwei Arbeiten zugleich belästigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um also dieses krankhaften Zustandes durch Diätetik Meister zu sein, wird nichts weiter erfordert, als die mechanische Beschäftigung des Magens oder der Füße mit

der geistigen des Denkens wechseln zu lassen und während dieser (der Restauration gewidmeten) Zeit das absichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechanischen ähnlichen) freien Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu lassen; wozu aber bei einem Studierenden ein allgemein gefaßter und fester Vorsatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden sich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Gesellschaft sich zugleich mit Bücherlesen oder Nachdenken beschäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man belästigt, abgeleitet wird. Ebenso, wenn dieses Nachdenken mit der krafterschöpfenden Arbeit der Füße (im Promenieren)[1]) verbunden wird. (Man kann das Lukubrieren noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich ist.) Indessen sind die krankhaften Gefühle aus diesen unzeitig (*invita Minerva*) vorgenommenen Geistesarbeiten doch nicht von der Art, daß sie sich unmittelbar durch den bloßen Vorsatz augenblicklich, sondern allein durch Entwöhnung vermöge eines entgegengesetzten Prinzips nach und nach heben lassen, und von den ersteren soll hier nur geredet werden.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorsatz im Atemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Husten heimgesucht, welche beide Zufälle mir desto ungelegener waren, als sie sich bisweilen beim Schlafengehen zutrugen. Gleichsam entrüstet über diese Störung des Nachtschlafs

[1]) Studierende können es schwerlich unterlassen, in einsamen Spaziergängen sich mit Nachdenken selbst und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von andern, die ich darum befrug, gehört: daß das angestrengte Denken im Gehen geschwinde matt macht; dagegen, wenn man sich dem freien Spiel der Einbildungskraft überläßt, die Motion restaurierend ist. Noch mehr geschieht dieses, wenn bei dieser mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem andern gehalten wird, sodaß man sich bald genötigt sieht, das Spiel seiner Gedanken sitzend fortzusetzen. — Das Spazieren im Freien hat gerade die Absicht, durch den Wechsel der Gegenstände seine Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen abzuspannen.

entschloß ich mich, was den ersteren Zufall betrifft, mit fest geschlossenen Lippen durchaus die Luft durch die Nase zu ziehen; welches mir anfangs nur mit einem schwachen Pfeifen und, da ich nicht absetzte oder nachließ, immer mit stärkeren, zuletzt mit vollen und freien Luftzuge gelang, es durch die Nase zustande zu bringen, darüber ich dann sofort einschlief. — Was dies gleichsam konvulsivische und mit dazwischen vorfallenden Einatmen (nicht wie beim Lachen ein kontinuiertes stoßweise erschallendes) Ausatmen, den Husten, betrifft, vornehmlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshusten (im Bette liegend) nennt, so war er mir um so mehr ungelegen, da er sich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einstellte und das Einschlafen verzögerte. Dieses Husten, welches durch den Reiz der mit offenen Munde eingeatmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird,[1])

[1]) Sollte auch nicht die atmosphärische Luft, wenn sie durch die Eustachische Röhre (also bei geschlossenen Lippen) zirkuliert, dadurch, daß sie auf diesem dem Gehirn naheliegenden Umwege Sauerstoff absetzt, das erquickende Gefühl gestärkter Lebensorgane bewirken, welches dem ähnlich ist, als ob man Luft trinke; wobei diese, ob sie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denselben nahe liegende einsaugende Gefäße stärkt? - Bei manchem Wetter findet sich dieses Erquickliche des Genusses der Luft nicht: bei anderem ist es eine wahre Annehmlichkeit, sie auf seiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken: welches das Einatmen mit offenem Munde nicht gewährt. — — Das ist aber von der größten diätetischen Wichtigkeit, den Atemzug durch die Nase bei geschlossenen Lippen sich so zur Gewohnheit zu machen, daß er selbst im tiefsten Schlaf nicht anders verrichtet wird, und man sogleich aufwacht, sobald er mit offenem Munde geschieht, und dadurch gleichsam aufgeschreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf solche Weise zu atmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genötigt ist, stark oder bergan zu schreiten, so gehört größere Stärke des Vorsatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen und eher seine Schritte zu mäßigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; ingleichen, wenn es um starke Motion zu tun ist, die etwa ein Erzieher seinen Zöglingen geben will, daß dieser sie ihre Bewegung lieber stumm, als mit öfterer Einatmung durch den Mund machen lasse. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben diese diätetische Maxime als probat und heilsam gepriesen und sie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil sie bloßes Hausmittel ist, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig ist noch: daß, da es scheint, beim lange fortgesetzten Sprechen geschehe das

nun zu hemmen, bedurfte es einer nicht mechanischen (pharmazeutischen), sondern nur unmittelbaren Gemütsoperation: nämlich die Aufmerksamkeit auf diesen Reiz dadurch ganz abzulenken, daß sie mit Anstrengung auf irgend ein Objekt (wie oben bei krampfhaften Zufällen) gerichtet und dadurch das Ausstoßen der Luft gehemmet wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlete, das Blut ins Gesicht trieb, wobei aber der durch denselben Reiz erregte flüssige Speichel (*saliva*) die Wirkung dieses Reizes, nämlich die Ausstoßung der Luft, verhinderte und ein Herunterschlucken dieser Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemütsoperation, zu der ein recht großer Grad des festen Vorsatzes erforderlich, der aber darum auch desto wohltätiger ist.

6.

Von den Folgen dieser Angewohnheit des Atemziehens mit geschlossenen Lippen.

Die unmittelbare Folge davon ist, daß sie auch im Schlafe fortwährt, und ich sogleich aus dem Schlafe aufgeschreckt werde,

---

Einatmen auch durch den so oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überschritten, es sich wirklich nicht so verhält. Denn es geschieht doch auch durch die Nase. Denn wäre diese zu der Zeit verstopft, so würde man von dem Redner sagen, er spreche durch die Nase (ein sehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Nase spräche, und umgekehrt, er spreche nicht durch die Nase, indem er wirklich durch die Nase spricht: wie es Hr. Hofr. Lichtenberg launigt und richtig bemerkt. — Das ist auch der Grund, warum der, welcher lange und laut spricht (Vorleser oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann: weil nämlich sein Atemziehen eigentlich durch die Nase, nicht durch den Mund geschieht, als durch welchen nur das Ausatmen verrichtet wird. — Ein Nebenvorteil dieser Angewohnheit des Atemzuges mit beständig geschlossenen Lippen, wenn man für sich allein wenigstens nicht im Diskurs begriffen ist, ist der: daß die sich immer absondernde und den Schlund befeuchtende *Saliva* hiebei zugleich als Verdauungsmittel (*stomachale*), vielleicht auch (verschluckt) als Abführungsmittel wirkt, wenn man fest genug entschlossen ist, sie nicht durch üble Angewohnheit zu verschwenden.

wenn ich zufälligerweise die Lippen öffne und ein Atemzug durch den Mund geschieht; woraus man sieht, daß der Schlaf und mit ihm der Traum nicht eine so gänzliche Abwesenheit von dem Zustande des Wachenden ist, daß sich nicht auch eine Aufmerksamkeit auf seine Lage in jenem Zustande mit einmische: wie man denn dieses auch daraus abnehmen kann, daß die, welche sich des Abends vorher vorgenommen haben, früher als gewöhnlich (etwa zu einer Spazierfahrt) aufzustehen, auch früher erwachen; indem sie vermutlich durch die Stadtuhren aufgeweckt worden, die sie also auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müssen. — Die mittelbare Folge dieser löblichen Angewöhnung ist: daß das unwillkürliche abgenötigte Husten (nicht das Aufhusten eines Schleims als beabsichtigter Auswurf) in beiderlei Zustande verhütet und so durch die bloße Macht des Vorsatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe sogar gefunden, daß, da mich nach ausgelöschtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein starker Durst anwandelte, den mit Wassertrinken zu löschen ich im Finstern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Wassergeschirr suchen müssen, ich darauf fiel, verschiedene und starke Atemzüge mit Erhebung der Brust zu tun und gleichsam Luft durch die Nase zu trinken; wodurch der Durst in wenig Sekunden völlig gelöscht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beschluß.

Krankhafte Zufälle, in Ansehung deren das Gemüt das Vermögen besitzt, des Gefühls derselben durch den bloßen standhaften Willen des Menschen, als einer Obermacht des vernünftigen Tieres, Meister werden zu können, sind alle von der spastischen (krampfhaften) Art: man kann aber nicht umgekehrt sagen, daß alle von dieser Art durch den bloßen festen Vorsatz gehemmet oder gehoben werden können. — Denn einige derselben sind von der Beschaffenheit, daß die Versuche, sie der Kraft des Vorsatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch verstärken; wie es der Fall mit mir selber ist, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemischer, mit Kopfbedrückung verbundener Katarrh“ beschrieben

wurde,[1]) (bei mir aber wohl ein Jahr älter, aber doch von ähnlicher Empfindung ist) mich für eigene Kopfarbeiten gleichsam desorganisiert, wenigstens geschwächt und stumpf gemacht hat und, da sich diese Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beschaffenheit des Patienten, die das Denken, insofern es ein Festhalten eines Begriffs (der Einheit des Bewußtseins verbundener Vorstellungen) ist, begleitet und erschwert, bringt das Gefühl eines spastischen Zustandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken selbst, ingleichen das Gedächtnis in Ansehung des ehedem Gedachten eigentlich nicht schwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder schriftlichen) das feste Zusammenhalten der Vorstellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerstreuung sicheren soll, bewirkt selbst einen unwillkürlichen spastischen Zustand des Gehirns, als ein Unvermögen, bei dem Wechsel der aufeinander folgenden Vorstellungen die Einheit des Bewußtseins derselben zu erhalten. Daher begegnet es mir: daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will, (den Hörer oder Leser) vorbereite, ihm den Gegenstand, wohin ich gehen will, in der Aussicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewiesen habe (ohne welche zwei Hinweisungen kein Zusammenhang der Rede stattfindet) und ich nun das letztere mit dem ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder stillschweigend mich selbst) fragen muß: Wo war ich doch? Wovon ging ich aus? welcher Fehler nicht sowohl ein Fehler des Geistes, auch nicht des Gedächtnisses allein, sondern der Geistesgegenwart (im Verknüpfen), d. i. unwillkürliche Zerstreuung und ein sehr peinigender Fehler ist, dem man zwar in Schriften (zumal den philosophischen: weil man da nicht immer so leicht zurücksehen kann, von wo man ausging) mühsam vorbeugen, obzwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

Mit dem Mathematiker, der seine Begriffe oder die Stellvertreter derselben (Größen- und Zahlenzeichen) in der Anschauung vor sich hinstellen, und daß, so weit er gegangen ist, alles richtig

---

[1]) Ich halte sie für eine Gicht, die sich zum Teil aufs Gehirn geworfen hat.

sei, versichert sein kann, ist es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der vornehmlich reinen Philosophie (Logik und Metaphysik), der seinen Gegenstand in der Luft vor sich schwebend erhalten muß und ihn nicht bloß teilweise, sondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Systems (d. r. V.) sich darstellen und prüfen muß. Daher es eben nicht zu verwundern ist, wenn ein Metaphysiker eher invalid wird, als der Studierende in einem anderen Fache, ingleichen als Geschäftsphilosophen; indessen daß es doch einige derer geben muß, die sich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphysik überhaupt es gar keine Philosophie geben könnte.

Hieraus ist auch zu erklären, wie jemand für sein Alter gesund zu sein sich rühmen kann, ob er zwar in Ansehung gewisser ihm obliegenden Geschäfte sich in die Krankenliste mußte einschreiben lassen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit diesem auch den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichsam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetierendes Wesen) zu leben gesteht, nämlich essen, gehen und schlafen zu können, was für eine animalische Existenz gesund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geschäften verpflichtete) Existenz aber krank, d. i. invalid, heißt: so widerspricht sich dieser Kandidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunst das menschliche Leben zu verlängern: daß man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist.

Hieran aber habe ich selber Schuld, Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen und um zu leben, mir den gewöhnten Genuß des Lebens schmälern: warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur Schwächeren und ihre mutmaßliche Lebensdauer mit gerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen und das alles, was man sonst Schicksal nannte (dem man sich demütig und andächtig unterwarf), dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen; welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutische Formeln der Offizin jemals verdrängen wird?

Nachschrift.

Den Verfasser der Kunst das menschliche (auch besonders das literärische) Leben zu verlängern darf ich also dazu wohl auffordern, daß er wohlwollend auch darauf bedacht sei, die Augen der Leser (vornehmlich der jetzt großen Zahl der Leserinnen, die den Übelstand der Brille noch härter fühlen dürften) in Schutz zu nehmen, auf welche jetzt aus elender Ziererei der Buchdrucker (denn Buchstaben haben doch als Malerei schlechterdings nichts Schönes an sich) von allen Seiten Jagd gemacht wird: damit nicht, so wie in Marokko durch weiße Übertünchung aller Häuser ein großer Teil der Einwohner der Stadt blind ist, dieses Übel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreiße, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeigesetze gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders; nämlich:

1) Nicht mit schwarzer, sondern grauer Tinte (weil es sanfter und lieblicher auf schönem weißen Papier absteche) zu drucken.

2) Mit DIDOTSCHEN Lettern von schmalen Füßen, nicht mit BREITKOPFSCHEN, die ihrem Namen Buchstaben (gleichsam bücherner Stäbe zum Feststehen) besser entsprechen würden.

3) Mit lateinischer (wohl gar Kursiv-)Schrift ein Werk deutschen Inhalts, von welcher BREITKOPF mit Grunde sagt: daß niemand das Lesen derselben für seine Augen so lange aushalte, als mit der deutschen.

4) Mit so kleiner Schrift, als nur möglich, damit für die unten etwa beizufügende Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemessene) leserlich bleibe.

Diesem Unwesen zu steuren, schlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsschrift (nach Text und Noten) zum Muster zu nehmen; denn man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, so wird man die durch obige Leserei angegriffene Augen durch Ansicht des letzteren merklich gestärkt fühlen.[1]).

---

[1]) Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerst in meinen Vierzigerjahren einmal, späterhin mit Zwischenräumen von einigen Jahren dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet ist, gemacht; wo das Phänomen darin besteht: daß auf dem Blatt, welches ich lese, auf einmal alle Buchstaben verwirrt und durch eine gewisse über dasselbe verbreitete Helligkeit vermischt und

ganz unleserlich werden: ein Zustand, der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher seine Predigt vom Blatte zu lesen gewohnt ist, sehr gefährlich sein dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphysik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freien Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts als die Besorgnis entsprang, es möchte dieser Zufall der Vorbote vom Erblinden sein; worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin: da ich bei diesem jetzt öfterer als sonst sich ereignenden Zufalle an meinem einen gesunden Auge (denn das linke hat das Sehen seit etwa 5 Jahren verloren) nicht den mindesten Abgang an Klarheit verspüre. — Zufälligerweise kam ich darauf, wenn sich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu schließen, ja um noch besser das äußere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann sahe ich eine hellweiße, wie mit Phosphor im Finstern auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Viertel im Kalender vorgestellt wird, doch mit einem auf der konvexen Seite ausgezackten Rande, welche allmählich an Helligkeit verlor und in obbenannter Zeit verschwand. — Ich möchte wohl wissen: ob diese Beobachtung auch von andern gemacht, und wie diese Erscheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen — als bei deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, sondern immer an derselben Stelle gesehen wird —, sondern im *Sensorium commune* ihren Sitz haben dürfte, zu erklären sei. Zugleich ist es seltsam, daß man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre schätze) einbüßen kann, ohne es zu vermissen.

I. KANT.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre
von
Immanuel Kant
Zweyte
mit einem Anhange erläuternder Bemerkungen und Zusätze vermehrte Auflage.

Da der Text von Kant selbst geschrieben ist (vgl. Buek a. a. O.), so scheint auch Kant als Redaktor der II. Auflage in Frage zu kommen. Schwierig bleibt aber dann das auch von Natorp u. A. als störend empfundene Wort „Zusätze", da, von einigen Änderungen abgesehen, sich nirgends „Zusätze" erkennen lassen. Außerdem bedeutet eine ganze Reihe von Lesarten der II. Auflage eine Verschlechterung gegenüber denen der I. (vgl. Hartenstein und Schubert, Einleitung), weshalb auch in unserer Ausgabe wiederholt auf die Lesarten der I. Auflage zurückgegriffen werden mußte.

Auch für die Stellung des „Anhangs" gibt das Titelblatt neue Orientierung (vgl. Buek a. a. O.). Es enthält nämlich folgende Anweisung:

An den Setzer. Der Anhang erläuternder Bemerkungen wird S. 159 als noch zum ersten Theil der R. L. gehörend eingerückt, wo dann über die Seiten laufenden Überschriften lauten werden, Rechtslehre I Th. Anhang, die Paginas aber bis zu Ende Werks in einem fortgehen.

Danach kann trotz biographischer und sachlicher Bedenken nicht mehr bezweifelt werden, daß Kant selbst — entgegen Natorps Annahme — die Stellung des Anhangs bestimmt hat. Gleichwohl hielten wir es für richtig, den Anhang an das Ende des II. Teiles zu setzen, da uns ebenso wie bei der Würdigung der Lesarten das sachliche Interesse höher steht als das der Authentizität. Der Anhang nimmt nämlich nicht nur auf den I. Teil, das Privatrecht, Bezug, sondern auch auf den II. Teil, das öffentliche Recht. Deshalb muß aber auch der Anhang da stehen, wohin er als Anhang für beide Teile gehört. Übrigens scheint dies Kant selbst ursprünglich beabsichtigt zu haben; wenigstens deutet der Wortlaut seines Schreibens an Nicolovius vom 9. Mai 1798 darauf hin. Wenn er jedoch diese Absicht nicht ausführte, so hatte er wahrscheinlich übersehen, daß die letzten Seiten des Anhangs (S. 178 ff.) dem öffentlichen Rechte gelten (vgl. auch seine Bezugnahme auf § 49 — nicht, wie bei (A_2; B) § 44 — des öffentlichen Rechts, vgl. 179, 17 v. u.). — Für die Ausgestaltung des Textes ist es freilich einerlei, ob der Anhang am Ende des I. oder des II. Teiles steht.

In Bezug auf den literargeschichtlichen Werdegang der Tugendlehre gilt für uns das in Ak. Gesagte, während freilich H. u. Sch. auch hier den tätigen Anteil Kants behaupten. Wo Natorp die Mit-

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre
von
Immanuel Kant
Zweyte
mit einem Anhange erläuternder Bemerkungen und Zusätze vermehrte Auflage.

Da der Text von Kant selbst geschrieben ist (vgl. Buek a. a. O.), so scheint auch Kant als Redaktor der II. Auflage in Frage zu kommen. Schwierig bleibt aber dann das auch von Natorp u. A. als störend empfundene Wort „Zusätze", da, von einigen Änderungen abgesehen, sich nirgends „Zusätze" erkennen lassen. Außerdem bedeutet eine ganze Reihe von Lesarten der II. Auflage eine Verschlechterung gegenüber denen der I. (vgl. Hartenstein und Schubert, Einleitung), weshalb auch in unserer Ausgabe wiederholt auf die Lesarten der I. Auflage zurückgegriffen werden mußte.

Auch für die Stellung des „Anhangs" gibt das Titelblatt neue Orientierung (vgl. Buek a. a. O.). Es enthält nämlich folgende Anweisung:

An den Setzer. Der Anhang erläuternder Bemerkungen wird S. 159 als noch zum ersten Theil der R. L. gehörend eingerückt, wo dann über die Seiten laufenden Überschriften lauten werden, Rechtslehre I Th. Anhang, die Paginas aber bis zu Ende Werks in einem fortgehen.

Danach kann trotz biographischer und sachlicher Bedenken nicht mehr bezweifelt werden, daß Kant selbst — entgegen Natorps Annahme — die Stellung des Anhangs bestimmt hat. Gleichwohl hielten wir es für richtig, den Anhang an das Ende des II. Teiles zu setzen, da uns ebenso wie bei der Würdigung der Lesarten das sachliche Interesse höher steht als das der Authentizität. Der Anhang nimmt nämlich nicht nur auf den I. Teil, das Privatrecht, Bezug, sondern auch auf den II. Teil, das öffentliche Recht. Deshalb muß aber auch der Anhang da stehen, wohin er als Anhang für beide Teile gehört. Übrigens scheint dies Kant selbst ursprünglich beabsichtigt zu haben; wenigstens deutet der Wortlaut seines Schreibens an Nicolovius vom 9. Mai 1798 darauf hin. Wenn er jedoch diese Absicht nicht ausführte, so hatte er wahrscheinlich übersehen, daß die letzten Seiten des Anhangs (S. 178 ff.) dem öffentlichen Rechte gelten (vgl. auch seine Bezugnahme auf § 49 — nicht, wie bei (A_2; B) § 44 — des öffentlichen Rechts, vgl. 179, 17 v. u.). — Für die Ausgestaltung des Textes ist es freilich einerlei, ob der Anhang am Ende des I. oder des II. Teiles steht.

In Bezug auf den literargeschichtlichen Werdegang der Tugendlehre gilt für uns das in Ak. Gesagte, während freilich H. u. Sch. auch hier den tätigen Anteil Kants behaupten. Wo Natorp die Mit-

arbeit seiner Freunde verzeichnet (Görland, Nolte, Stammler, Vorländer), haben wir, soweit uns deren Äußerungen als einleuchtend oder doch als diskutabel erschienen, die Mitarbeiter namentlich angeführt.

5, 12 als (A)] nach unserem Sprachgebrauch wäre „als" mit Rücksicht auf 5, 13 zu streichen; vgl. auch Natorp. Da aber Vorländer Parallelkonstruktionen bei Kant nachgewiesen hat, so scheint es sich hier um einen Kantischen Sprachgebrauch zu handeln; vgl. die von Vorländer zitierten Stellen 55, 5 v. u.; 133, 16; 177, 1. 6, 5 gar (A_1)] fehlt bei (A_2; H). 6, 20 dieser ihre Bestimmung (A)] Kantischer Sprachgebrauch. Vgl. auch 7, 20—21. 7, 7—8 gegenwärtige (A)] sc. Philosophie, mit Rücksicht auf „viele Philosophien". 7, 8 sein (A_1)] ein (A_2). 7, 25 sagte (A_1)] sage (A_2). 7, 14 v. u. dieselbe (A_1)] dieselben (A_2). 8, 13 ihn (A_1)] ihm (A_2). 8, 21 es (A_1)] fehlt bei (A_2 u. H). 8, 8 v. u. läßt sich (A_1)] läßt es sich (A_2). 9, 8 papierne (A_1)] papiernen (A_2). 9, 13 mit den (A_1)] mit dem (A_2); „mit den" mit Rücksicht auf „diesen" 9, 15; auch in der zweiten Auflage. 9, 20—21 Die — können (A_1)] fehlt (A_2). 10, 20 vor einer Gerichtsbarkeit (Ak)] vor einer Gerichtbarkeit (A_1); dagegen A_1 S. 102, 13—14 wie zweite Auflage: durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit (A_2). Natorp macht jedoch darauf aufmerksam, daß man aus der späteren Stelle keine Schlüsse ziehen könne, da auch die Überschrift des Episodischen Abschnitts Z. 18 nicht mit 96, 19—20 übereinstimme; ebenso seien die Zusätze in Klammern Z. 4 u. 5, 22 u. 23 nur dieser Tafel eigentümlich. 10, 20 Die II. Aufl. hat zwischen dem III. Hauptstück und dem II. Teil noch die Fassung: Anhang erläuternder Bemerkungen zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. 12, 10 Gebrauch (A_1)] Gebrauche (A_2). 12, 8—7 v. u. Sinn. Oder (Mellin)] der Sinn: aber (A); Sinn. Oder aber (Nolte). Natorp zu Nolte: vielleicht richtig. 13, 25 Aktus desselben (Ak)] derselben (A); desselben sc. des Vermögens zur Handlung. „Zur Handlung" bildet also eine attributive Bestimmung zu Vermögen; es ist aber sehr häufig Kantischer Sprachgebrauch, das Beziehungswort auf die attributive Bestimmung und nicht auf das Subjekt dieser Bestimmung zu beziehen, dann könnte man das „derselben" der Auflagen rechtfertigen. Vielleicht bezieht es sich aber direkt auf „Handlung". 13, 9 v. u. sie (A)] sie sc. Vernunft wie Ak, vgl. auch Z. 6 v. u. 14, 4 ihrer (A)] von ihrer (Vorl.); vgl. Natorp. 14, 12 v. u. letztere (A_1)] letzteren (A_2). 14, 6 v. u. Ebenso, mag (Ak)] Ebenso mag (A). 15, 8—9 vor — voranzuschicken (A)] „vor" wohl Kantischer Sprachgebrauch. 15, 18 allgemeinste (A_1)] allgemeinsten (A_2). 15, 4 v. u. immer auch (A_1)] auch immer (A_2). 16, 7 zu setzen, ebendieselbe (A_1) zu setzen; ebendieselbe (A_2)]. Das Semikolon ist richtiger, weil dadurch der Satz dem vorausgegangenen Satz: „nur

die Erfahrung kann lehren" 16, 2 koordiniert wird, wodurch es selbstverständlich ist, daß „ebendieselbe" nur auf „Erfahrung" bezogen werden kann. Vgl. Natorp zur Stelle. 17, 15 v. u. Erziehung der (A)] Erziehung, der (Sch, Ak). 19, 1 welches (A_2, H, Sch, Ak)] welche (A_1). 19, 17 v. u. müsse] müssen (A). Kant hat vielleicht „müssen" geschrieben, weil die auf pathologische Bestimmungsgründe zurückgehende Triebfeder eo ipso eine Pluralität darstellt, dann wäre es wiederum eine constr. κατὰ σύνεσιν; andrerseits konnte er vorher noch nicht den Plural „Triebfedern" setzen, weil dann der Unterschied zwischen der moralischen und pathologischen Triebfeder bereits gegeben wäre und jede Begründung überflüssig machte. 20, 15 v. u. den (Sch, Ak)] denen (A, H). 20, 7—6 v. u. Verschiedenheit — Triebfeder (A)] Verschiedenheit der Triebfeder, welche die eine oder die andere Gesetzgebung (Mellin). 20, 3 v. u. ist, welche (A)] ist = (sc. diejenige) welche . . . nach Natorp Kantischer Sprachgebrauch. 21, 10 doch (Druckfehlerverz. in A_1; A_2)] fehlt bei A_1 im Text. 21, 15—16 ausüben — zu machen (A)] nach Natorp will Görland „ausüben" mit „machen" verbinden, offenbar um die Setzung des „zu" bei „machen" zu erklären; die Begründung scheint nicht ausreichend; denn auch bei einer Abhängigkeit von „ausüben" ist das „zu" entbehrlich. 21, 3 v. u. bestimmen und (A)] zu bestimmen, und (H, Ak). Wir halten die Setzung von „zu" für überflüssig, da der Satz: „eine Kausalität der reinen Vernunft . . . die Willkür bestimmen" einen guten Sinn gibt. Vgl. 22, 3, 23, 9. 22, 17 betreffen (A)] die Lesart ist richtig mit Rücksicht auf „kann" Z. 20. 22, 14 v. u. gemacht (nicht gesperrt gedruckt Sch)] Sperrdruck: (A). Der Sperrdruck ist auffällig, da es sich hier doch um den Gegensatz zwischen „zufällig" und „notwendig" handelt; es müßte also weit eher „notwendig" gesperrt werden, wenn auch „zufällig" gesperrt wäre; infolgedessen kann weder „notwendig" noch „gemacht" gesperrt werden. Der Gegensatz zwischen „notwendig denken und machen" 23, 3 kommt noch nicht in Betracht. 23, 2 (ihrer Form) (A)] Natorp hält „ihrer Form nach" für richtiger; dem können wir nicht beistimmen; „ihrer Form" ist einfach Apposition zu „bloße Vorstellung einer Handlung", wobei, wie dies bei Kant gewöhnlich geschieht, der Kasus der Apposition nicht dem regierenden, sondern dem regierten Beziehungswort angeglichen wird. 24, 14—15 sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseins bewußt zu werden (A_2)] Zuständen, der Identität (Druckfehlerverz. A_1); „der Identität" fehlt im Text (A_1); sich der Identität seiner selbst ... (Ak). Die Schwierigkeit der Wortstellung ist sofort beseitigt, wenn wir sagen: „sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines identischen Daseins". Natorp schreibt: „Es darf wohl als sicher angenommen werden, daß das versehentlich ausgefallene „der Identität" in der Druckfehlerverbesserung nur irrtümlich an die unrichtige Stelle geraten ist."

Diese Konjektur hat manches für sich, doch halten wir sie nicht für unbedingt notwendig. 24, 22 unrecht (Ak)] Unrecht (A). Wären „recht und unrecht" Substantive, so wäre ein logischer Sinn ausgeschlossen; denn weder ist das Recht eine Tat noch ist die Tat ein Recht; wir schließen uns deshalb Natorp an, der die lateinische Wiedergabe als Beweis für die adjektivische Auffassung anspricht. Siehe auch 32, 13 v. u. 24, 13—12 v. u. vorsätzliche (Ak)] vorsätzliche (A). 24, 9 v. u. ungerecht (A_2, H)] ungerecht (A_1). 25, 20 v. u. positive (Kirchmann, Erl. 65, Ak)] natürliche (A), Tieftrunk (S. 72). Wir schließen uns Natorp an, weil sonst das folgende: „alsdann müßte doch . . ." sinnlos wäre. Anderenfalls müßte ja für ein vorausgehendes natürliches Gesetz ein weiteres natürliches Gesetz zu fordern sein, und so ad inf. 25, 6 v. u. weil (A)]. Natorp: wohl in der alten temporalen Bedeutung (während, indem). 25, 1 v. u. Folgerungen (A_1)] Forderungen (A_2, H, Sch). 26, 10 hätte (A)] Vorländer und Görland nach Natorp: geraten wäre. 26, 8—7 v. u. auf Gesetz (A)] Vgl. Kritik der praktischen Vernunft „auf Gefühl" 83, 16. 26, 5 v. u. also (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] als (A_1 im Text). 27, 8 Handeln (A_2)] handeln (A_1). 27, 16 als intelligiblen Wesens (A)] sc. die eines . . . 28, 11 v. u. gütige (A_1)] gültige (A_2); „gütige" ist mit Rücksicht auf den lateinischen Text und den inneren Sinn zweifellos richtig. 31, 14 desselben (Ak nach Vorländer)] derselben (A). 31, 11 v. u. durch (A)]; dadurch (H; Sch). Auf alle Fälle ist „dadurch" besser als „durch"; am besten wäre, „durch" überhaupt zu streichen. 31, 1 v. u. kann." (Mellin)] kann etc. (A). 32, 18 ganz (A)] in der Bedeutung von „nur". 32, 7 v. u. unrecht (Ak)] Unrecht (A). Mit Rücksicht auf 24, 22, 32, 13 v. u., 32, 3 v. u., 33, 1 schließen wir uns Natorp an. 32, 6—5 v. u. Hindernis oder Widerstand (A)] Mellin will „Hindernis oder" streichen. 33, 15 v. u. Gesetze; aber (H, Ak)] Gesetze aber (A). 34, 12—17 Dieweil — versorgen (A)] Natorp nimmt an den Worten: „ein bloß formaler in der reinen Mathematik" Anstoß, weil der dynamische Begriff auch bloß formal ist. Die Schwierigkeit ist aber nur scheinbar, denn Kant spielt hier offenbar auf die reine Form der Anschauung gegenüber dem dynamischen Begriff der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung an, der sich aus reinem Denken und reiner Anschauung zusammensetzt. 36, 11 anrufen (A_2, H, Sch)] aufrufen (A, Ak). 36, 16 v. u. Anspruch (Ak)] Ausspruch (A). 36, 15 v. u. solchen] solche (A). Dazu Natorp: solche = nämlich Dienste. 36, 8 v. u. soli (H)] poli (A); soli sc. civile (Sch); forum soli (Ki). 37, 5 v. u. recht (Ak)] Recht (A), mit Rücksicht auf das parallele: als unrecht beurteilt 37, 4 v. u. 38, 4 v. u. obenstehende (A_2)] obstehende (A_1). 39, 8 den letzteren (A)] Die Konstruktion ist derartig verfehlt, daß eine Korrektur mit Rücksicht auf das Satzgefüge unmöglich ist.

39, 10 v. u. mehrerem (A_1)] mehreren (A_2). 40, 1 v. u. anheimfällt, trennt] „trennt" fehlt in (A); Natorp vermutet: sondert. 41, 3—2 v. u. Zweck, wiederum (Ak, Sch)] Zweck wiederum (A). 43, 11—12 die weder Recht noch Pflicht haben (A_1)], in (A_2) Schwabacher Lettern. 43, 2 v. u. aber doch nicht durch seinen (A)] durch seinen aber doch nicht (Görland nach Natorp); aber doch nicht durch einen (Vorländer n. Nat.). 47, 5 v. u. aber (A_1)] fehlt (A_2). 48, 13 v. u. formale (A_1)] formelle (A_2); siehe 48, 15 v. u. 49, 13 v. u. ihn (A)] es ihn (Ak). 50, 21 seinem (H)] meinem (A); „seinem" mit Rücksicht auf 50, 25. 51, 9—11 (Abbruch — kann) (A_2)] Unrecht (A_1); „Abbruch" richtig, da „Unrecht" zweifellos den zu definierenden Gegenstand als definiert voraussetzt; diese Auffassung teilt auch Natorp mit Rücksicht auf die Frage des Göttinger Rezensenten: „Aber was heißt lädieren? Setzt der Begriff der juristischen Läsion nicht den Begriff des Mein und Dein voraus?" 51, 16 im Besitz (A)] im empirischen (oder physischen) Besitz (Mellin). 53, 10 er es (A)] er (H). 53, 13 Das Semikolon, welches H und Ak verwenden, verwirrt mehr als es aufklärt; der Sinn ist folgender: aus der Freiheitserklärung des Bodens ergibt sich nicht die ursprüngliche Freiheit, sondern er muß ausdrücklich durch einen Vertrag für frei erklärt werden (vgl. auch Natorp). Die Freiheit bezieht sich nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft. 54, 1 aber (A_1)] oder (Druckfehlerverz. A_1; A_2). 54, 17—18 die erste Besitznehmung als einen rechtlichen Grund (A_1)] die rechtliche Besitznehmung als einen Grund (A_2). Mit Rücksicht auf 54, 12 „die erste Besitznehmung". (A_2) schon inhaltlich falsch, weil A_1 einen Grundsatz des historischen Rechts darstellt. 54, 20 In einem (A_2)] Einem (A_1). 54, 2 v. u. welcher (A)] welche? (Natorp: so auch Stammler); „welcher" sc. nach der Exposition; nur (A_1)] fehlt (A_2). 55, 1 aber (A_1)) fehlt A_2). 55, 3 korrespondierend (A_1)] fehlt (A_2). 55, 10 vorstellen (A_2)] verstellen (A_1). 55, 20 Raum- und Zeitbedingungen (Vorländer nach Natorp)] Raum und Zeitbedingungen (A). 55, 22 abhängig (A_1)] unabhängig (A_2). 55, 7 v. u. Vorstellung (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] Verstellung (A_1 im Text). 55, 6—5 v. u. als — sei (A)] „als" sc. gelegen sei, vgl. Natorp zu 205, 11. 56, 1—7 Nun — kann (A)] Nat. sieht hier eine unauflösbare Konstruktion, die jedoch nicht vorhanden ist; man hat nur bei „Besitz" in 56, 5 „als Verstandesbegriff" nach 55, 9 v. u. zu ergänzen. 56, 4 denselben (A_1)] demselben (A_2). 56, 12 v. u. ein äußeres Meine (A)] mit Rücksicht auf das Meine 58, 16, 56, 4 v. u. 57, 10 hätte (A_2)] hatte (A_1). 58, 7 erweitere (A)] erweitern (H). Natorp hält die Korrektur von (H) nicht für unberechtigt; jedoch mit Rücksicht auf den Begriff des Postulats 58, 2 muß es zweifellos „erweitere" heißen; denn das Postulat spricht immer von einer Forderung, aber nicht von einer Möglichkeit. 58, 16 jeden (A_1)] jedem (A_2). 59, 19 mich"; (Ak)] mich; (A). 59,

2—1 v. u. er — ihn (A)] statt „es ihn", Kantischer Sprachgebrauch, s. auch Natorp. 60, 19 weil (A)] daß? (Vorl. n. Nat.); zu ergänzen: daß er deshalb etwas rechtmäßig besitze. 61, 6 mein ist (A_1)] ist mein (A_2). 61, 15—16 ursprünglich und gemeinsam (A)] ursprünglich nur gemeinsam (Natorp, Görland, Stammler). Offenbar eine ἓν διὰ δυοῖν-Konstruktion; darum ist eine Ersetzung des „und" durch „nur" überflüssig. 61, 16 Auch (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] doch (A_1 im Text). 62, 3 Der Besitz also, in den ich mich setze, ist possessio phaenomenon] der Besitz also, in den ich mich setze, ist (possessio phaenomenon) (A). Natorp vermutet, daß der entsprechende deutsche Ausdruck versehentlich ausgefallen ist. Die Klammer rechtfertigt sich aber bei Streichung des Komma und des „ist". 64, 17 v. u. aller (A_1)] fehlt (A_2). 64, 16 v. u. so (A_1)] fehlt (A_2). 65, 4 v. u. rechtlichen (H)] rechtlichem (A). 65, 1 v. u. Dieser (A_1)] Der (A_2). 66, 13 v. u. der der (A_1)] der (A_2). 67, 10 nach dieses seinem (A)] vgl. 6, 20; 7, 20—21; 88, 24. 71, 9—10 ist, als gültig (A_1)] fehlt (A_2) H. nimmt aus (A_1) nur „ist" hinzu. 71, 18 des (A_1)] der (A_2). 71, 3 v. u.—72, 8 Der Rechtsbegriff — bedeuten (A)], vgl. dagegen Mellin, dazu Natorp. 72, 21 einen (H; Ak)] ein (A). 73, 15—18 sich — ausdehnen (Ak)] sich — sich ausdehnen (A). 73, 22 gehört er (H)] gehört (A). 74, 1 v. u. das persönliche Recht (A)] richtiger wäre wohl: das persönliche Recht. Vgl. auch 75, 1. 75, 2 v. u. erstern (A_1)] ersten (A_2). 78, 6 v. u. errichtet (A)] entrichtet (Ak). 79, 5 v. u. dem (A_1)] den (A_2). 80, 6—5 v. u. in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht (A_1)] fehlt (A_2). 83, 8 den (A_1)] denn (A_2). 83, 10 Versprechen (A_1)] Versprechens (A_2). 83, 16 diese (A_1)] die (A_2); mithin, ... Person, diese; dadurch ist die Lesart „diese" verständlich. 83, 4—3 v. u. des darauf gegründeten Rechts (A)] das gegründete Recht (Mellin). Diese Konjektur scheint richtig zu sein, da man nicht, wie Natorp meint, „des darauf ..." von „natürliche Überlegenheit" 83, 6 v. u. abhängig machen kann; denn ein darauf gegründetes Recht bedeutet keine natürliche Überlegenheit. 84, 1 v. u. die (A_1)] fehlt (A_2). 85, 19 in (A_1)] im (A_2). 85, 22 in theoretischer (A)] in theoretischer Hinsicht (H). 85, 3 v. u. er die (A_1)] er in die (A_2). 86, 1—2 weil an ihm . . . herübergezogen (Ak)] weil an ihm . . . herüber zogen (A_1); weil an ihm . . . herüberzogen (A_2) weil sie an ihm . . . herüberzogen (H u. Sch). 87, 16 v. u. Form der (A_1)] fehlt (A_2). 87, 12 v. u. erstere (A_1)] erste (A_2). 87, 12—9 v. u. durch den — Gesellschaft stiften (Ak)] den — Gesellschaft stiften (A); den — schließt . . . Gesellschaft stiften (H; Sch). 88, 15 unbestimmte (A_1)] bestimmte (A_2). 88, 6 v. u. also (A_1)] fehlt (A_2). 89, 10 eingeteilten (A_1)] eigentlichen (A_2). Vgl. 88, 5 u. 10. 89, 16 re (A_1)] in re (A_2). 89, 2 v. u. statutarische (H; Ak)] statuarische (A). 90, 12 Der belästigte Vertrag (Nach Mellin zu er-

gänzen: pactum onerosum). 90, 22 Verdingungsvertrag (A_1)] Verbindungsvertrag (A_2). 91, 10—12 zu sein (scheinen) und — haben (H)] zu sein und — haben (A; Ak). 91, 3 v. u. ein (A_1)] fehlt (A_2). 92, 7 Statt (dienen) (H)] statt (A; Ak). 92, 10—9 v. u. Verkäufer (H)] Käufer (A; Ak). 92, 6 v. u. zu (A_1)] zur (A_2). 93, 4 und (A_1)] fehlt (A_2). 93, 9 auf (A_1)] auf der (A_2). 93, 15 v. u. denselben (A)] derselben (Mellin). Richtig: „denselben" sc. Materien; vgl. 94, 12, siehe auch Natorp. 94, 16 v. u. auf Rechtsbegriff (A)] auf den Rechtsbegriff (H). 95, 10—7 v. u. andrerseits — Recht (A)] Natorp sieht in der Konstruktion eine besondere Schwierigkeit; die Schwierigkeit aber besteht nicht, da „ein persönliches Recht" offenbar nur eine Folge der 2. Definition ist. 96, 2 Bedingungen (A_2)] Bedingung (A_1). 96, 2 v. u. Anspruch (A_2)] der Anspruch (A_1). Die Streichung des Artikels rechtfertigt sich dadurch, daß es sonst heißen müßte: „den Anspruch". 97, 10 dieses (A_1)] diese (A_2) „dieses seine" bedeutet im Kantischen Sprachgebrauch „dessen"; daher ist die Lesart von (A, H) „diese" nicht unbedingt erforderlich. 97, 2 v. u. ununterbrochen (A_1)] unterbrochen (A_2) „unterbrochen" ist falsch, da es sonst „unterbrochen worden" heißen müßte. 99, 16 v. u. ankommt (A)] Mit Recht hält Natorp „nicht ankommt" für die bessere Lesart. 99, 10 v. u. Titius (H; Ak)] Titus (A). 99, 9 v. u. seine (A_1)] sein (A_2). 99, 3 v. u. Titius (A_1)] Titus (A_2). 100, 8 Titius (A_1)] Titus (A_2). 101, 5 ist), weil (A)] ist): weil..., ein Vorschlag Vorländers, den Natorp als die vielleicht bessere Lesart bezeichnet; dieser Anschauung stimmen wir nicht bei, da „weil" abhängig von „stattfindet" 101, 4 sein kann. 101, 7—8 ungroßmütig (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] ungroßmächtig (A_1 im Text). 102, 10 ist nicht (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] ist also nicht (A_1 im Text). 103, 12—13 die eine — die andere (A)] Mellin bemerkt: „statt die einen — die anderen". 103, 15 Leihvertrag (A_2)] Leihevertrag (A_1); vgl. 104, 13 v. u., 105, 3 v. u. 105, 3 v. u.—106, 7 Da nun — kann (A)] Natorp sieht hier eine unmögliche Periode. Die Richtigkeit dieser Anschauung kann nicht eingesehen werden; der Sinn ist folgender: Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, nämlich das Urteil darüber d. i. die Entscheidung . . . nicht . . . entschieden werden kann. 106, 1 nichts (A_1)] nicht (A_2). 106, 4 v. u. von selbst (A_1)] selbst (A_2). 107, 1 dieses Recht auch (A_1)] auch dieses Recht (A_2). 107, 16 v. u. donec (A_1)] fehlt (A_2). 108, 4 v. u. wiederum (A_1)] wieder (A_2). 109, 9 einen (A_1)] einem (A_2). 109, 12 v. u. statutarische (A_1)] statuarische (A_2). 111, 1 Beweisgrund (H; Ak)] Beweisgrunde (A). 111, 19 unverlierbaren (A_1)] unverleihbaren (A_2). 112, 5—6 und — vereitelt (A_1)] fehlt (A_2). 112, 10 v. u. als Materie noch (A)] Natorp vermutet nicht mit Unrecht: der Materie nach. 113, 10—11 Rechtsverhältnisse (A_2)] Rechtverhältnisse (A_1). 113, 13 und dritten (Druckfehlerverz. A_1; A_2; Ak)] fehlt (A_1 im Text). 114, 8 v. u.

Kapitulation (A_1)] Capitulationen (A_2). 118, 2 cosmopoliticum (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] cosmopolitum (A_1 im Text). 118, 5 übrigen (A_1)] übrigen durch Gesetze (A_2). Natorp bemerkt mit Recht, daß „durch Gesetze" aus Z. 4—5 heruntergerückt ist. 118, 7 § 44 (A_1)] § 35 (A_2) 120, 2 jenes (A_1)] eines (A_2). 120,6 § 46 (A_1)] § 30 (A_2). 120,9—10 unrecht (A_1)] Unrecht (A_2). 120, 15 v. u. nur (A_1)] fehlt (A_2); Volk (A_1)] Volk (A_2). 122, 4 hervorgehend (A)] hervorgehende (H), eine Korrektur, die Natorp mit Recht als nicht notwendig bezeichnet. 122, 5 Oberhaupts (der) (A)] constr. κατὰ σύνεσιν, vgl. 19, 17 v. u. 122,8 Untertans (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] Unterhaus (A_1 im Text). 122, 16 der Staat (A)] von H. gestrichen. Natorp schreibt hierzu: „von H. wohl richtig gestrichen"; wenn man aber berücksichtigt, daß Kant 122, 14—15 Staat mit Volk identifiziert, dann ist eine Streichung nicht erforderlich. 122, 5 v. u. erteilend (H; Sch)] erteilend sein (A). Natorp meint, daß das ganze „drittens" nicht zu verstehen sei. Er schreibt: „Es scheint eher eine Bestimmung, die die 3. Gewalt allein betrifft als eine 3. Bestimmung, die sich auf alle 3 und ihr gegenseitiges Verhältnis bezöge. Ich komme daher auf den Verdacht, daß ein größeres Stück Text ausgefallen ist. Vielleicht kam zweimal ein erstens — zweitens — drittens und wurde versehentlich beim Satz vom erstens drittens aufs zweite übergesprungen". Indessen hat doch die Anschauung Natorps wenig für sich, vielmehr stehen diese drei Bestimmungen zu einander in einem parallelen Verhältnis; die 1. drückt die Koordination aus, die 2. die Subordination, die 3. die Superordination gegenüber den Untertanen. Es soll freilich nicht bestritten wetden, daß die Worte „erteilend sein" auf fehlenden Text hinweisen. 124,2 ihrer (A) wieder constr. κατὰ σύνεσιν. 124, 10 v. u. selbst (A_1)] fehlt (A_2). 126, 15 v. u. abhängige (Ak)] abhängigen (A). 126, 10 v. u. der (A_1)] die (A_2). 128, 12 moralisch, der (A)] moralisch, das der (Sch). 129, 11—12 (im Parlament), erlaubt, jener in (Ak nach Vorl.)] (im Parlament) und erlaubt jener, in (A). Schwierig bleibt immerhin die Konstruktion, vielleicht ließe sich die Schwierigkeit heben, wenn nach „erlaubt" statt eines Kommas ein Doppelpunkt gesetzt würde. 130,5—6 die Gewalt (A_1)] Gewalt (A_2). 130,9 zurückgetreten (A_1)] zurücktretend (A_2). 130. 12 desselben (A)] Natorp: „scil. des Throns (aus „entthronte" Z. 5)?"; besser wohl: sc. des Staats. 131, 20 er besitzt nichts (A_1)] bei A_2 fehlt Sperrdruck. 132, 10 desselben (A)] dazu Natorp: „nämlich des Volks (aus Volksmeinung Z. 2)". 132, 9 v. u. werde, erleichtert — zu lenken (Ak)] werde), erleichtert — zu lenken (A). 132, 2 v. u. Die aber (A)] (sc. Aufsicht), „der Untersuchung" ist dann Genitiv epexegeticus. Natorp will hier ev. „Befugnis" ergänzen, doch läßt er die Möglichkeit unserer Interpretation offen. 133, 16—18 als — ist (A)] Kantischer Sprachgebrauch. So auch Natorp. 133, 19—20 sein Recht gründet, zur Erhaltung — beizutragen (A)] Kant

hat offenbar: sein Recht gründet, daß diese (sc. die Vermögenden) zur Erhaltung . . . in einen Infinitiv-Satz verwandelt. 133, 7 v. u. nach und nach gesammelte (A_1)] fehlt (A_2). 134, 1—5 weil — würden (A)] Natorp bezieht den Plural auf „laufende Beiträge" 133, 8 v. u.; doch könnte mit Rücksicht auf „fromme Stiftungen" die Pluralkonstr. Kant irrtümlich unterlaufen sein. 134, 18–17 v. u. Untertanen (A_1)] Untertan (A_2). 134,9–8 v. u. der öffentlichen Lehrer (A_1)] fehlt (A_2). 134, 4—3 v. u. Daß eine Kirche einen gewissen Glauben (A_1)] offenbar Kantischer Sprachgebrauch. 135, 15 v. u. der Oberen (A_2)] des Oberen (A_1). „der" mit Rücksicht auf das folgende „der". 135, 14 v. u. Niedrigern (A_1)] Niederen (A_2). Lezteres mit Rücksicht auf „Oberen" besser. 135, 8 v. u. einem (A_2)] einen (A_1), wahrscheinlich Druckfehler. 136, 7 v. u. läßt, ein Gedankending . . . (A_1)] appositionelle Bestimmung zum Vorhergehenden. Natorp schlägt vor: Adel, ein Rang. 137, 10 erblichen (A_1)] fehlt (A_2). 137, 13 v. u. verfügen, (disponieren) kann (A_1)] verfügen (disponieren) kann (A_2). 138, 11 auch (A_1)] fehlt (A_2). 138, 6 v. u. daher das erstere . . . (A_1)] Natorp fragt mit Recht, worauf sich „das erstere" bezieht; er meint, daß wohl ein Satz ausgefallen sei; vielleicht läßt sich damit das „aber auch" Z. 7 v. u. erklären. Möglicherweise läßt sich noch eine andere Lösung rechtfertigen, wenn nämlich „daher das erstere" erst nach „gefährdet wird" 139,3 gestellt wird. 139,20 v. u. aufzufinden (A_1)] auszufinden (A_2). 139,18 v. u. einem (A_1)] in einem (A_2). 139,6 v. u. der (A_1)] des (A_2) offenbar Druckf. 141,21 nichts (A_1)] nicht (A_2). 141,5 v. u. erstere (A_1)] erste (A_2). 143,18 v. u. daß er] „er" — sc. der Irrtum; daß (A); daß man (Ak); daß es (H_2). 144, 19 der Duell (A)] das Duell (Ak). 144,12 v. u. strafen (A_1)] bestrafen (A_2). 145, 8 v. u. Untertans (Mellin)] Vgl. 149,4 v. u., da „Unterhauses" sinnlos ist. Unterhauses (A). Vgl. 122, 8. 146, 13 ihm (A_1)] ihn (A_2). 146, 16—17 gemeinen Wesens (A_1)] gemeinen Wesens (A_2). 146, 18 v. u. Staatsoberhaupt (A_1)] Staatoberhaupte (A_2). 146, 6 v. u. ist der (A_1)] fehlt (A_2). 146, 4 v. u. alle (Ak)] alle (A). 147, 3 dem (H_2)] das (A). 147,10 Recht (Ak)] Recht (A). 147, 11 v. u. herauslangen (A)] herauflangen (H). 148, 5 bessere, nicht (A_1)] bessere nicht (A_2); offenbar hat das Komma in A_1 den Zweck, „Metamorphose" und „Palingenesie" einander gegenüber zu stellen. 148, 14 v. u. Geist (Ak)] Geist (A). 149, 21 v. u. nun (A_1)] fehlt (A_2). 149, 4 v. u. Untertans (A_2)] Unterhaus (A_1). Vgl. 145, 8 v. u. 150, 14 v. u. § 53 (A_1)] § 43 (A_2). 150, 11 v. u. Elternstamm (A_2)] Elterstamm (A_1). 150, 3 v. u. vornehmer (H)] sich vornehmer (A). 151, 6 das Recht (A_1)] fehlt (A_2). 151, 11 von dem (A)] zu streichen mit Rücksicht auf 151, 10. Natorp hält „von dem der Völker" für überflüssig. 151, 6 v. u. äußeren (A)] Natorp vermutet „äußeren Feinde?" 151, 3 v. u. Verbündung (A_1)] Verbindung (A_2). „Ver-

bündung" empfiehlt sich mit Rücksicht auf das voraufgehende „Genossenschaft". 152, 7 annähernden (A_1)] annährenden (A_2). 152, 3 v. u. Wilden (A)] wilden (H_2); vgl. 158, 2 v. u. 153, 12 Eigentum (A_1)] Eigentum (A_2). 153, 17 zu (A)] in (H_1). 153, 8 v. u. gegen einen andern Staat (A_1)] fehlt (A_2). 153, 8—7 v. u. von diesem sich (A_1)] sich von diesem (A_2). 153, 6—5 v. u. im rechtlichen Zustande (A_1)] fehlt (A_2). 154, 18 v. u. im Kriege (A)] Natorp: „besser im Kriege" nach Vorländer. 155, 17 v. u. Kontribution (A_1)] Contributionen (A_2). 155, 12 v. u. nachfolgendem (A_1)] nachfolgenden (A_2). 156, 2 v. u. ein (A_1)] einen (A_2). 157, 4 v. u. dieser (A)] diesem (Ak). 158, 8 politische (A_1)] politischen (A_2). 158, 20 v. u. Erhaltung (A_1)] die Erhaltung (A_2). 158, 8 v. u. ablösliche (A)] auflösliche (Mellin, Ak). 159, 16 v. u. demselben (Ak)] denselben (A) Kantischer Sprachgebrauch. 159, 12 v. u. einem (Ak)] einen (A) Kantischer Sprachgebrauch. 159, 5 v. u. welcher (Ak)] welches (A) 160, 4 diesem (A_1)] diesen (A_2). 161, 6 entweder (A)] fehlt (H). 161, 14 v. u. in Verhältnis (A_1)] im Verhältnis (A_2); s. 83, 10 v. u. Kantischer Sprachgebrauch. 162, 15 sondern die (A)] „sondern" würde wohl, wie Natorp annimmt, ausreichen. 162, 17—19 weil — bedürfen (A)] Natorp meint, daß „bedarf" mit Rücksicht auf „deren Regel" Z. 13 richtiger wäre; auf alle Fälle, glaubt er, könne „bedürfen" nicht von „Beispiele" Z. 18 abhängig sein. Diese Annahme ist nicht zwingend, da man ganz gut sagen kann: da alle Beispiele noch einer Metaphysik bedürfen, die sie dann nicht als singuläre Fälle, sondern als notwendig und allgemein begründet. 163, 13 Sie (A)] nämlich die Begehrung (Natorp). 163, 16 nichts (A)] zu nichts (Rezension, S. 266). 164, 11 v. u. nämlich (A)] Vorländer streicht „nämlich" als Wiederholung aus Z. 10; „nämlich" scheint überflüssig. 165, 9 v. u. mein Vater (A_2)] mein Vater (B). 165, 2 v. u. als (A_2)] als (B). 167, 3 der (A_2; B)] oder der (Ak; Vorl.; Stammler); auch ohne „oder" ist der Sinn richtig. 168, 12 Leistungen] Leistung (A_2; B). Plural mit Rücksicht auf „stehen". 168, 12 v. u. § 31 S. 129 (Ak)] § 30 S. 129 (A_2); § 30 S. 29 (B). 168, 10 v. u. Daß (B)] Das (A_2). 169, 11—12 nicht gegen jeden Besitzer der Sache (ius in re), ein dingliches (A_2; B)]; „ein dingliches" ist dann Apposition zu Recht und gibt einen guten Sinn, vielleicht noch korrekter als die von Natorp vorgeschlagene Lesart: nicht ein dingliches gegen jeden Besitzer der Sache ius in re; zum mindesten würde man dann nach „dingliches" ein Komma erwarten, vgl. RH, S. XXI. 169, 19 abgemachten (A_2)] gemachten (B). 170, 14 hergenommen (A_2; B)] hergenommene (H). Die Verbesserung: „hergenommene" erübrigt sich mit Rücksicht darauf, daß der ganze Satz in Klammer steht. 170, 15 Strafen (A_2; B)] Verbrechen (H); Strafen für Verbrechen (Vorl.). Die Verbesserung erübrigt sich, da der Sinn kein andrerer sein kann. 171, 17 gesichert. (Ak)] gesichert." (A_2; B), weil, wie Natorp richtig bemerkt, in der Rezension hier die Anführung aus der

Rechtslehre schließt. 171,18 eine nur (A_2)] nur eine (Rezension, S. 274). 171,16 v.u. Verfassung. (Ak)] Verfassung". (A_2; B). Natorp bemerkt auch hier mit Recht, daß die Anführung aus der Rezension weitergeht. 171, 14—13 v.u. zu sein nicht aufgehört (A_2; B)] nie zu sein aufgehört (Rezension a.a.O.). 172,19 Der (B)] Der (A_2). 172,15—11 v.u. Es ist — (derelictio), (A_2; B)] Natorp schreibt, es fehle ein Partizip wie „genommen" oder „mißverstanden". Dieser Anschauung können wir uns nicht anschließen, da der Sinn vollständig klar ist: Es ist nämlich sc. der gänzliche Nichtgebrauch . . . ein negativer Grund für eine Verzichttuung auf dieselbe (sc. Zueignung.). 172, 5 v. u. (lege) und (A_2; B)] (lege); und (Ak). 173, 20 er sich (A_2; B)] möglicherweise schwebte Kant die Satzstellung vor: sieht er sich vermögender geworden. 174, 19 der Habe und Gut (A_2; B)], wohl Kantischer Sprachgebrauch. 174, 4 v. u. ewig (B)] ewig (A_2). 174, 3 v. u. Volk (A_2)] Volk (B). 174, 1 v. u. Familie (Ak)] Familie (A_2; B). 175, 15 v. u. versehene (Ak)] versehenen (A_2; B). 175, 1 v. u. derselben (A_2; B)] sc. der Geistlichen (ebenso Natorp). 176, 14—13 v. u. Wenn — verheißen (A)] Die Konstruktion ist unhaltbar, vgl. Natorp z. St. 176, 1 v. u.—177, 1 ist als ein (A_2; B)] ist ein (H). 177, 11 bestimmten entworfenen (A_2; B)] Natorp schreibt: Umstellung läge nahe. 177,17 zu müssen (A_2; B)] müssen (H). 177,6 v.u. keineswegs (A_2)] keineswegs (B). 178, 10 derselben] desselben (A_2; B) Natorp schreibt: (nämlich des Ordens). 179,1 Herren (A_2)] Herrn (B). 179, 17 v. u. (Rechtslehre §-49) (Ak)] (R. L §. 44) (A_2; B). 179,8 v.u. so ist es der (H)] so ist der (A_2; B). 183, 8 auch (A_1)] fehlt (A_2). 183,14 (als der Materie derselben) (A_1)] die Klammer fehlt (A_2). 183, 1 v. u. auf das innere Prinzip (A_2)] auf dem inneren Prinzip (A_1). 184,4 (jedem Gefühl) (A_1)] (von jedem Gefühl) (A_2). 184, 5—6 von der hohen Kraft und herkulischen Stärke machen, die ausreichen sollte, um ... (A_2)] von einer Kraft und herkulischer Stärke machen, um (A_1). Es liegt keine Veranlassung vor, eine Korrektur, die ev. von Kant selbst stammen könnte, zu ignorieren. 184, 11 v. u. Allein kein moralisches Prinzip gründet sich in der Tat (A_1)] Allein in der Tat gründet sich kein moralisches Prinzip (A_2). 184, 10 v. u. irgendeinem (A_1)] irgend ein (A_2). 184, 10—9 sondern ein solches Prinzip ist (A_2)] sondern ist (A_1). 184, 1 v. u. zu sagen (A_1)] sagen zu können (A_2). 185,1 nicht notwendig (A_2)] fehlt (A_1). 185,19 orakel- (A_1)] orakelmäßig (A_2). 185,8 v. u. angedacht (A_1)] ausgedacht (A_2). 186, 9 also (A_2)] fehlt (A_1). 186, 19 v. u. (der Berlinischen Monatsschrift) (A_2)] der Berl. M. S. (A_1). 186,-2 v. u. Der Unmut aber, sich (A_2)] Sich aber (A_1). 187, 2—6 reizt durch — fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gleichsam zum allgemeinen Aufgebot (A_2)] wird durch — fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gereizt

(A_1). Nach der Vorrede hat A_2 ein Inhaltsverzeichnis (Inhalt der Tugendlehre) an Stelle der Tafel der Einteilung der Ethik in A_1, das einige Abweichungen enthält, die am Schluß angegeben werden. 188,10 jus (A_1)] (Jurisprudentia) (A_2). 189,10 Die Klammer vor „zum" und nach „mächtig" fehlt (A_2). 189, 14—12 v. u. die Klammer (A_1) vor „wenn" und nach „betrachtet" fehlt bei (A_2). 190, 6 ihrem (A_1; H)] ihren (A_2). 190, 15 Daß (A_1)] Wenn (A_2) 190, 20—21 dieses würde der Begriff von einem Zweck sein (A_1)] so gibt dieses den Begriff von einem Zweck (A_2). 190, 22 würde (A_1)] kann (A_2). 190,22 sondern zur (A_1)] sondern muß zur (A_2). 190,23 (moralischen) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 190, 14 v. u. Pflicht (A_1)] Zwangspflicht (A_2). 190, 10 v. u. dazu (sie zu haben) ein Zwang (A_1)] ein Zwang, dergleichen zu haben oder sich vorzusetzen (A_2) 191,2 letztere (A_1)] letzte (A_2). 191,3 ist (A_1)] wäre (A_2). 192,2—3 als welcher (das kategorische Sollen) (A_1)] indem dieser, das kategorische Sollen (A_2). 192,15 aller Pflicht (A_1)] allen Pflichten (A_2). 192,17 diese heißen besonders (A_1)] sondern nur den besonders sogenannten (A_2). 192, 14 v. u. gültige (tugendhafte (A_1)] gültige Pflicht (nur eine tugendhafte (A_2). 192, 6 v. u. erstere (A_1)] erste (A_2). 193, 1 aller (A_1)] einer der Pflicht (A_2). 193, 2 als der der Pflicht (A_1)] fehlt (A_2). 193, 15—14 v. u. des Menschen (A_1)] der Seele sich befindet (A_2). 193, 13 v. u. an Seele (A_1)] an der Seele (A_2). 193, 3 v. u. Krankheit (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] Raserei (A_1 im Text). 197, 3 es (A_1)] sie (A_2). 197, 5 das moralische Gefühl, gleichsam ein besonderer Sinn ist (A_1)] der moralische Sinn heißt gleichsam . . . (A_2). 197, 10 zum Gegenstande (A_1)] zu dem seinigen (A_2). 197, 15 das (A_1)] der (A_2). 197, 15 v. u. erstere (A_1)] erste (A_2). 197, 11 v. u. schon (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] fehlt (A_1 im Text). 198, 11 und sie (A)] sc. Glückseligkeit, vgl. 199, 9: die Glückseligkeit anderer; dennoch sind die Vermutungen Natorps und Görlands zu berücksichtigen. 198, 13 v. u. das Ius (A_1)] die Rechtslehre (A_2). 200, 3 die allgemeine (A)] Kantischer Sprachgebrauch. 200, 18—19 (Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von . . .) (A_1)] taugen herkömmt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach so viel als . . . (A_2). 200, 20 vorsätzliche Übertretung (A_2)] Vorsetzliche (A_1); vorsetzliche (Ak). 200, 10 v. u. von mir (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] fehlt (A_1 im Text). 200, 1 v. u.—201, 1 die Klammer bei (und — bringen) fehlt in (A_2). 201, 17 in letzterem Falle (A_1)] im letzten Falle (A_2). 202, 11 worin (A_1)] worein (A_2). 202, 17 können" (A_1)] die Anführungsstriche fehlen in (A_2). 202, 5 v. u. welche (A_1)] welche einem Menschen (A_2). 202,4 v. u. Menschen (A_1)] fehlt (A_2). 203, 12 Physische Wohlfahrt (Ak, mit Hinweis auf 201, 10 v. u., 202, 19, 204, 1)] Physische Wohlfahrt (A). 203, 18—19 geliebet zu werden, (in Notfällen von ihnen Hülfe zu er-

halten) (A_2)] geliebt (in Notfällen geholfen) zu werden (A_1). 203,6 v.u. eine (A_2)] fehlt (A_1). 203,7—6 v.u. (seiner wahren Bedürfnisse) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 204,1 salubritas (A_1)] salus (A_2). 204,11 welches man Skandal nennt (A_1)] das heißt, ihm kein Skandal zu geben (A_2). 204,12 welchen (A_1)] welcher (A_2). 204,8v.u. die ethische (A_1)] und zwar enthalten die ethischen (A_2). 204,7 v.u. Rechtspflichten (A_2)] Rechtspflichten (A_1). 204,6 v.u. ist, beide also eines Zwanges (A_1)] ist. In beiden liegt also der Begriff eines Zwanges (A_2). Richtiger wäre wohl: beide also den Begriff eines Zwanges s. 204, 9 v. u. 205,13—14 dem anderer (Ak)] dem, anderer (A); dem Zwange anderer (A_2). 205, 14 die den (A_1)] den (A_2). 205,20 Materiale (A_1)] Materialen (A_2). 205,21 und die (A_1)] und da die (A_2). 205, 22 heißt Tugendpflicht, deren es also viele gibt (A_1)] Tugendpflicht heißt, so folgt, daß es auch der Tugendpflichten mehrere gebe. (A_2). 205, 5 v. u. sein (A_1)] zu sein (A_2). 207, 3—11 die Klammer (wobei — werden) fehlt (A_2). 207, 13 ihres (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] ihren (A_1 im Text). 207, 3 v. u. Der Mensch (A_1)] So daß man zwei bekannte Verse von Haller also variieren könnte: Der Mensch (A_2). 207, 1 v. u. Haller (A_1)] fehlt (A_2). Besser wäre wohl, vor „Haller" die Präposition „nach" zu setzen. 209, 13 welche Anlagen (A_1)] Anlagen, welche (A_2). 209, 10 v. u. moralisches (H; Ak)] moralisches (A). 209,10v.u. erstere (A_1)] erste (A_2). 209,8v.u. letztere (A_1)] letzte (A_2). 210,8 v. u. (und ihr Gesetz) (A_1)] die Klammer fehlt (A_2). 212, 18 und es gelingt ihm mit seiner wohltätigen Absicht (A_1)] und die Absicht seines Wohltuns gelingen sieht (A_2). 213, 7 können, nicht er habe (A_1)] können, nicht aber kann man sagen, er habe (A_2); können; nicht: er habe (Ak). 213, 7 v. u. ersteren (A_1)] ersten (A_2). 213, 5—3 v. u. Was aber die Mehrheit — Satz betrifft, womit man sich tröstet (A_1)] Wenn man sich aber bei der Mehrheit — Satz damit tröstet (A_2). 214,15 sie als Tugend nicht durch (A_1)] ihr Ursprung als einer Tugend weder durch (A_2). 214, 18 letzteren (A_1)] letzten (A_2). 214, 18 als entspringend vorgestellt werden, indem sie (A_1)] erklärt; auch können diese Laster nicht so angesehn werden, als ob sie (A_2). 214, 20 eine jede (A_1)] ein jedes (A_2). 214,20 ihre (A_1)] seine (A_2). 214,22 Ebensowenig und (A_1)] fehlt (A_2). 214,23 Absichten (A_1)] Handlungen (A_2). 214, 11 v. u. insani sapiens nomen ferat etc.] insani sapiens nomen habeat etc. (A_1; Ak) virtus est medium vitiorum et utrinque reductum (A_2); vgl. 219, 17 und 245, 10 v. u., worauf auch Natorp verweist. 215, 14 Meinungen (A_1)] Lastern (A_2). Natorp vermutet wohl richtig: „Neigungen". 214, 17 Von der Tugend überhaupt (A_1)] XIV. Von der Tugend überhaupt (A_2). Hartenstein bemerkt hierzu: Die Zahl XIV fehlt in der I. A.; daher in ihr die Zahlen der folgenden Abschnitte der Einleitung um eine Einheit niedriger sind. 216, 14

v. u. angebotenen (A_1)] ihm angebotenen (A_2). 216, 3—2 v. u. (z. B. Ekel, Grauen — versinnlichen) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 218, 18 ihr nachgehangen wird (A_1)] man ihr nachhängt (A_2). 218, 11 v. u. zu wurzeln (A_1)] einwurzeln zu lassen (A_2). 218, 5 v. u. mithin der (A_1) mithin das Gebot der (A_2). 218, 3 v. u. die (A_2)] der (A_1). Natorp meint: „man erwartet ‚die', aber Dativ nach ‚über' ist an sich möglich, daher nicht zu ändern"; da aber Kant sonst ‚über' mit Akkusativ konstruiert, kann man nicht annehmen, daß er hier plötzlich in die Dativ-Konstruktion verfällt. 219, 17 ferat (A_2)] habeat (A_1). 219, 19—18 v. u. er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle (A_1)] durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge (A_2). 219, 8 v. u. ich mich (A_1)] man sich (A_2). 219, 7 v. u. mir (A_1)] einem (A_2). 220, 12 in Nehmung (A_1)] in der Wahl (A_2). 220, 5 v. u. die (A_1)] was (A_2). 221, 9 v. u. zu Fragen (A_2)] dahin, zu Fragen (A_1). 222, 2 fragmentarisch also, (A_1)] Sie ist also fragmentarisch (A_2). 222, 3 Ethik (A_2)] erstere (A_1). 222, 8—11 Vernunft; wovon — und dies (A_1)] Vernunft. Die Methodik der ersten Übung (in der Theorie der Pflichten) heißt Didaktik und hier ist die Lehrart entweder akroamatisch oder erotematisch; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und dies (A_2); (vgl. § 50 ff.). 222, 18 Katechetik als (A_1)] Didaktik als der Methode (A_2) (ebenso 223, 4 v. u.). 222, 11 v. u. und diese (A_2)] welche (A_1); wogegen (A_1)] gegen welche (A_2). 222, 7 v. u. verschiedene Kapitel (A_1)] verschiedenen Kapiteln (A_2). 223, 17—18 gegen andere Menschen (A_2)] gegen andere Wesen (A_1). 227, 2 Erster Teil (A_1)] Erstes Buch (A_2). 227, 9 v. u. passive (A_1)] eine passive (A_2). 227, 4—3 v. u. mithin (wenn — sind) er sei (A_1)] mithin sei, wenn — sind, der Verbindende (A_2). 229, 1 als ein mit innerer Freiheit (A_2)] als mit innerer Freiheit (A_1). 229, 2—3 fähiges Wesen und zwar (A_1)] und insonderheit der Verpflichtung (A_2). 229, 4 betrachtet, (A_1)] fähiges Wesen (A_2). 229, 6 von (A)] vom (Ak). 229, 14 uns in theoretischer Rücksicht gleich (A_1)] uns gleich in ... (A_2). 229, 15—14 v. u. und — geistige (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] fehlt (A_1 im Text). 229, 7—6 v. u. die eine — selbst (A_1)] die einen einschränkende (oder negative) Pflichten, die andern erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst (A_2). 230, 3 erstere (A_1)] ersten (A_2). 230, 3 gehört (A_1)] gehören (A_2). 230, 16 Es wird (A_1)] Es gibt aber (A_2). Zu ergänzen nach „selbst" 230, 17 „stattfinden". 230, 19 v. u. betrifft (A_1)] betrifft, dreifach nämlich (A_2). 230, 19 v. u. a) der (A_1)] a) der Trieb (A_2). 230, 19 v. u. die (A_1)] zur (A_2). 230, 18 v. u. b) die Erhaltung (A_1)] b) der, durch welchen sie die Erhaltung (A_2); c) die Erhaltung (A_1)] c) der Trieb, wodurch sie die Erhaltung (A_2). 230, 17 v. u. zum angenehmen (A_1)] zum zweckmäßigen Gebrauche seiner Kräfte und

zum angenehmen (A_2). Es wäre allerdings sonderbar, wenn ein Dritter einen derartigen Zusatz aus eigener Initiative hinzugefügt hätte. 230, 4 v. u. beraube (A_1)] beraubt (A_2). 230, 1 v. u. Diese (A)] sc. die mit diesen Lastern behafteten Menschen. 230, 1 v. u.—231, 1 ihrem Charakter als moralischer Wesen (Ak)] A_1 hat ein Komma nach „Charakter"; dem Charakter des Menschen, als eines moralischen Wesens (A_2). 231, 4 v. u. Ehrbegierde (A_1)] Ehrsucht (A_2). 232, 1—3 Der Tugendlehre Erster Teil. Ethische Elementarlehre (A_1)] Diese Überschrift fehlt (A_2). 232, 4 Erstes Buch (A_1)] Erste Abteilung (A_2). 232, 8—9 als einem animalischen (A_1)] als ein animalisches (A_2); vgl. 233, 17 (A_2) gegen dem andern; 240, 9; 250, 3—4. 232, 10—9 v. u. der — wiederum (A_1)] die willkürliche oder vorsätzliche Zerstörung seiner animalischen Natur, welche (A_2). 232, 8—6 v. u. Der physische — welche (A_1)] die totale heißt die Selbstentleibung (autochiria, suicidium) die partiale läßt sich (A_2). 232, 6 v. u. in (A_1)] einteilen in (A_2). 232, 4 v. u. d. i. sich verstümmelt (A_1)] Entgliederung oder Verstümmelung (A_2). 232, 4 v. u. und die (A_1)] und in die (A_2). 232, 1 v. u. beraubt; (A_1)] beraubt; Selbstbetäubung (A_2). 233, 2 von Unterlassungen nur (A_1)] nur von Unterlassung (A_2). 233, 12 an (A_1)] bloß an (A_2). 233, 13 diese ihre Selbstentleibung (A_1)] dieses zugleich (A_2); dieser ihre (Ak). 233, 17 (Eheleute, Eltern (A_1)] (als eines der Ehegatten gegen dem andern, der Ältern (A_2). 233, 18 Gott (Ak)] Gott betrachtet werden (A). 233, 21 die Rede von Verletzung einer (A_1)] davon die Rede, ob die vorsätzliche Selbstentleibung eine Verletzung der (A_2). 233, 22 ob nämlich, wenn ich (A_1)] sei, und ob wenn man (A_2). 234, 7 die Befugnis zu haben (A_1)] daß er die Befugnis haben solle (A_2). 234, 13 einem ihm (A)] ihm (A_1) möglicherweise ist „einem" ausgelassen; doch könnte es auch Kantischer Sprachgebrauch sein. 234, 18 v. u. aber ein] aber nicht (A). Natorp schlägt auch vor, ein „nicht" zu streichen. 234, 16—13 v. u. Amputation, oder was zwar ein Teil, aber kein Organ des Körpers ist z. E. die Haare sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen Person nicht gerechnet werden (A_1)] Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das zwar ein Teil, aber kein Organ des Körpers ist, z. B. die Haare abzuschneiden (A_2). 234, 13 v. u. letztere (A_1)] letzte (A_2). 234, 8 v. u. Märtyrertum (A_2)] Märtertum (A_1). 235, 9 daran (A)] Natorp schreibt dazu: wohl richtig. 235, 8 v. u. jene (A_1)] jene Ursach (A_2). 235, 7 v. u. diese (A_1)] fehlt (A_2). 235, 6 v. u. also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend (A_1)] gleichsam, als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor (A_2). 235, 5—4 v. u. letzteren Vermögens (A_1)] Vermögens zur Erhaltung der Art, oder zur Fortpflanzung des Geschlechts (A_2). 236, 9 Fleischeslust (A_1)] Flei-

scheslust (A_2). 236, 11 Unkeuschheit (A_1)] Unkeuschheit (A_2). 236, 12 Keuschheit (A_1)] Keuschheit (A_2). 236, 18 wichtigern (A_1)] wichtigern Zweck (A_2). 236, 19—20 Individuum (A_1)] Individuums (A_2). 237, 9 letzteren (A_1)] letzten (A_2). 237, 12 jene (A_1)] jene hingegen (A_2). 238, 17—16 v. u. (solchen Krankheiten) (A_1)] selbst Krankheiten (A_2). 238, 6 v. u. Betrunkenheit (A_1)] Trunkenheit (A_2). 239, 5 dadurch (A_1)] dabei (A_2). 239, 5 geträumte (A_1)] eine geträumte (A_2). 239, 7 hervorgebracht, Niedergeschlagenheit aber (A_1)] hervorgebracht; schädlich aber dadurch, daß nachher Niedergeschlagenheit (A_2). 239, 9 dieses (A_1)] diese (A_2). 239, 10 sofern (A_1)] insofern (A_2). 239, 13 welche (A_1)] wobei (A_2).; Vorstellungen (A_1)] Vorstellungen stattfindet (A_2). 239, 14—15 des Viehes (A_1)] viehischen Genusse (A_2). 239, 17 v. u. Horaz (A_2)] Seneca (A_1). 239, 14 v. u. unmitteilbar (A)] unmitteilsam (Ak). 239, 16—10 v. u. der Gebrauch — erlaubt sind. — Wer kann — Bereitschaft ist? (A_1)] A_1 hat die Sätze umgestellt. Natorp bemerkt dazu: wohl richtig. 239, 13 v. u. daher auch (A_1)] sie auch (A_2). 240, 2 Unmäßigkeit, der (A_1)] Unmäßigkeit, und zur (A_2). 240, 9 als einem moralischen Wesen (A_1)] als moralisches Wesen betrachtet (A_2); als ein moralisches Wesen (Ak); vgl. 240, 17 v. u. 240, 10 Lastern: Lüge, Geiz und falsche (A_1)] Lastern der Lüge, des Geizes und der falschen (A_2). 240, 12 I. (A_1)] Erster Artikel (A_2). 240, 17 v. u. (die Menschheit . . .) (A_1)] (gegen die Menschheit . . .) (A_2). 240, 16 v. u. Wahrhaftigkeit: die Lüge (A_1)] Wahrhaftigkeit, oder die Lüge (A_2). 240, 6 v. u. er sich (A_1)] sich der Mensch (A_2). 240, 4 v. u. Person; wobei (A_1)] Person. Hiebei kömmt weder (A_2). 240, 3 v. u. nicht (A_1)] da er nicht (A_2). 240, 2 v. u. betrifft (A_1)] trifft (A_2). 240, 2 v. u. (denn da bestände es) (A_1)] (das alsdann (A_2). 240, 1 v. u. andere) — auch nicht (A_1)] Andere (bestände) in Anschlag, noch auch (A_2). 241, 1 er (A_1)] der Lügner (A_2). 241, 11 aber (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] fehlt (A_1 im Text). 241, 15—16 Persönlichkeit und eine (A_1)] Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine (A_2). 241, 17 nicht der Mensch selbst. (A_1)] nicht als wahren Menschen zeigt. (A_2). 241, 16—15 v. u. werden, so ist doch (A_1)] werden; dennoch ist (A_2). 241, 2 v. u. (der Gedankenmitteilung) (A_1)] die Klammer fehlt (A_2). 242, 3 indem (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] obgleich (A_1 im Text). 242, 10 Unredlichkeit (A_1)] Unlauterkeit (A_2). 242, 12 wird, wenn — für (A_1)] wird. Z. B. nach der größten Strenge betrachtet, ist es schon Unlauterkeit, wenn ein Wunsch aus Selbstliebe für (A_2). 242, 18 v. u. Stelle (A_1)] Stelle aus (A_2). Das Druckfehlerverzeichnis A_1 verlangt zu „aus" ein Komma. 243, 11 In (A_1)] Muß ich, wenn ich in (A_2). 243, 12 wenn ich da (A_1)] fehlt (A_2); muß ich (A_1)] fehlt (A_2). 243, 17 v. u. (nach ethischen Grundsätzen)? (A_1)] die Klammer fehlt (A_2); letzteren (A_1)] letzten (A_2). 243, 15 v. u. eigen (A_1)] eignes (A_2). 243,

13 v. u. II. (A_1)] Zweiter Artikel (A_2). 243, 9 v. u. (der Erweiterung (A_1)] (den Hang zur Erweiterung (A_2). 243, 6 v. u. auch nicht (A_1)] sondern (A_2). 243, 4 v. u. aber doch bloß (A_1)] und zwar nicht insofern er in (A_2). 243, 3 v. u. sein kann; (A_1)] besteht; (A_2); sondern die (A_1)] sondern insofern als die (A_2). 243, 1 v. u. eigenen Bedürfnisses; dieser — welcher der (Ak)] A_1 setzt ein Komma nach „Bedürfnisses"; Bedürfnisses der (A_2). 243, 1 v. u. dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher (A_1)] fehlt (A_2). 244, 11 entgegengesetzte Laster (Druckfehlerverz. A_1)] Entgegengesetzte, die Tugend (A_1 im Text); entgegengesetzte Laster, die Tugend (A_2). 244, 19 des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) (A_1)] der verschwenderischen Habsucht (A_2). 244, 20 in (A_1)] lediglich in (A_2). 244, 21 und zu erhalten (A_1)] fehlt (A_2). 244, 23—25 aber ohne Absicht — Zweck sei) (A_1)] wobei man sich bloß den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäußert. (A_2). 244, 7 v. u. Weniger (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] Nicht weniger (A_1 im Text). 244, 2 v. u.—245, 14 virtus — rectum, (A_1)] fehlt (A_2). 245, 10 armselig (A_1)] (auf den Vorsatz armselig (A_2). 245, 12—11 v. u. begehn, — ausüben kann] begehn, — ausüben (A_1); begehn kann — ausübt (A_2). 245, 10 v. u. ferat (A_2)] habeat (A_1); vgl. 214, 11 v. u.; 219, 17. 245, 8 v. u. bedeutet (A_1)] bedeutet aber (A_2). 245, 7 v. u. phantastisch Tugendvollkommenheit (A_1)] eine Tugendvollkommenheit (A_2). 246, 15 III. (A_1)] Dritter Artikel (A_2). 246, 14 v. u. ein (A_1)] einen (A_2); nach Natorp ist „ein" mit Rücksicht auf V, 129, 9 nach „d. i." möglich. 246, 7 v. u. solcher (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] solches (A_1 im Text). 247, 10 Geringfähigkeit (A_1)] Geringfügigkeit (A_2); vgl. Z. 20. 247, 16 mit dem (A_1)] das (A_2). 247, 17—18 (welches — ist), (A_1)] in sich aufrecht erhalten; (A_2). 247, 20 Geringfähigkeit (A_1)] Geringfügigkeit (A_2). 247, 22 Demut (A_1)] moralische Demut (A_2). 247, 23 seines (A_2)] seinen (A_1). 247, 13—12 v. u. sittlich-falsche Kriecherei (humilitas spuria) (A_1)] falsche moralische Demut (humilitas moralis spuria) oder geistliche Kriecherei (A_2). 247, 11 v. u. Demut (A_1)] Demut als Geringschätzung seiner selbst (A_2). 247, 8 v. u. in diesem Verhältnisse (A_1)] in solcher Demut (A_2). 248, 16 in folgenden Beispielen (A_1)] durch folgende Vorschriften (A_2). 250, 1 Des zweiten Hauptstücks (A_1)] Drittes Hauptstück (A_2). 250, 3—4 als dem angebornen Richter (A_1)] als den gebornen Richter (A_2); als den angebornen Richter (Ak); 232, 8—9; 240, 9. Es ist kein Grund dafür einzusehen, daß Natorp hier eine Korrektur vornimmt, während er es bei den angeführten Stellen nicht tut. 250, 10 in meritum (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] inmeritum (A_1 im Text). 251, 3 in sich (A_1)] an sich (A_2). 251, 5 den (A_1)] das (A_2). 251, 12—13 (als den Menschen überhaupt, d. i.) (Ak)] (als den Menschen überhaupt) d. i. (A_1); fehlt (A_2). 251, 14 im (A_1)] in (A_2). 251, 10—9 v. u.

Intelligibilen zum Sensibilen (A_1)] Intelligiblen zum Sensiblen (A_2). 252, 12 letztern (A_1)] letzte (A_2). 252, 17 solches höchste (A_1)] höchstes (A_2). 252, 15—14 v. u. den Regeln (A_1] sich als Regel (A_2). 252, 1 v. u. gewissenslos (A)] gewissenlos (Ak). 253, 6 den (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] die (A_1 im Text). 253, 8 erstere (A_1)] erste Spruch (A_2). 253, 11 enthalte (A_1)] enthält (A_2). 253, 14 ist, was (A_1)] ist; eine Seligkeit, die (A_2). 253, 15 Prinzip (A_1)] Prinzips (A_2). 253, 11 v. u. Zwecke (A_1)] Zwecken (A_2). 253, 10 v. u. dein Herz (A_1)] prüfe dein Herz (A_2). 253, 6 v. u. kann (A_1)] könne (A_2). 253, 6 v. u. mag. (A_1)] möge. (A_2). 253, 5 v. u. Das moralische Selbsterkenntnis, das (A_1)] diese Selbstprüfung, die (A_2). 253, 4 v. u. Tiefen (Abgrund) (A_1)] Tiefen oder den Abgrund (A_2); verlangt, ist (A_1)] verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntnis ist (A_2). 253, 3 v. u. letztere (A_1)] letzte (A_2). 253, 1 v. u. die (A_1)] der (A_2). 254, 2—3 die Entwickelung — in ihm zu entwickeln (A_1)] der Bestrebung, die nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens in sich zu entwickeln. (A_2). Besser wäre, wie auch Natorp bemerkt, „zu entwickeln" zu streichen oder durch ein anderes Wort, vielleicht „zu fördern" zu ersetzen. 254, 3 (nur die (A_1)] Nur die (A_2). 254, 4 des Selbsterkenntnisses (A_1)] der Selbsterkenntnis (A_2). 254, 4 Vergötterung) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 254, 6 Dieses (A_1)] Diese (A_2). 254, 7—8 Mensch (seiner ganzen Gattung) (A_1)] eines Menschen, oder des ganzen Menschengeschlechts (A_2). 254, 8 sie (A_1)] diese (A_2). 254, 11—13 (sich selbst — findet. — (A_1)] und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet, einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann. — (A_2). 254, 16—17 halten (Gebet-Wunsch). (A_1)] halten. Gebet-Wunsch. (A_2). 254, 8 v. u. sich selbst (A_1)] sich oder andere Menschen (A_2). 254, 7 v. u. andere (A_1)] Andere Wesen (A_2). 255, 4—6 kann (denn — werden). (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 255, 15 für Pflicht (A_1)] mit einer Pflicht (A_2). 255, 20 erstere (außermenschliche) (A_1)] ersten (außermenschlichen) (A_2). 255, 23 zweite (übermenschliche) (A_1)] zweiten (übermenschlichen) (A_2). 255, 6—5 v. u. diejenige — Moralität (A_1)] eine der Moralität günstige Stimmung der Sinnlichkeit (A_2). 255, 4 v. u. nämlich (A_1)] nämlich die Lust (A_2). 255, 3—2 v. u. lieben (z. B. — Gewächsreichs) (A_1)] lieben und z. B. an den schönen Kristallisationen, an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein uninteressiertes Wohlgefallen zu finden. (A_2). 256, 1—2 Pflicht — grausamer (A_1)] gewaltsame und zugleich grausame (A_2). 256, 4 dadurch (A_1)] folglich (A_2). 256, 19 v. u. dessen (A_1)] eines Wesens (A_2). 256, 17 v. u. z. B. der Idee von Gott (A_1)] nämlich der Gottheit (A_2). 256, 14 v. u. Gebote." (A_2)] Gebete." (A_1). 256, 9 v. u. selbst (A_2)] von uns selbst (A_1). 256, 6 v. u. (geoffenbart)

(A_1)] (oder geoffenbart) (A_2). 257, 2 Zweites Buch (A_1)] Zweite Abteilung (A_2). 257, 13 Naturanlage (A_1)] Naturanlagen (A_2). 257, 13 v. u. der Zwecke (sich Gegenstände zum Zweck zu machen) (A_1)] Zwecke zu haben, oder sich — zu machen) (A_2). 258, 5 letztere (A_1)] letztern (A_2). 258, 18 v. u. Zweck (A_1)] Pflicht (A_2). 258, 15 v. u. Welche (A_2)] Auf welche (A_1). 258, 13 v. u. es (A_1)] fehlt (A_2). 258, 12 v. u. ihrer (A_1)] seiner (A_2). 258, 3 v u. abwürdigen (A_1)] herabwürdigen (A_2). 259, 14 v. u. zu — hinzustreben (A_1)] die Bestrebung nach diesem Ziele ist (A_2). 259, 12 v. u. ist (A_1)] fehlt (A_2). 259, 3—2 v. u. in kontinuierlichen Fortschritten (A_2)] im kontinuierlichen Fortschritten (A_1); im kontinuierlichen Fortschreiten (Ak). 260, 7—8 Vorteil (oder — Nachteils (A_1)] Die Klammer fehlt (A_2). 260, 9 könnten? — (A_2)] könnten. — (A_1). 260, 9 v. u. jener (A_1)] jener Tugenden (A_2). 260, 8 v. u. aufzufinden (A_1)] bei sich aufzufinden (A_2). 260, 6 v. u. das (A_1)] die (A_2). 261, 2 Zweiter Teil (A_1)] Zweites Buch (A_2). 261, 13 erstere (A_1)] erste (A_2). 261, 5 verdienstlich (A_1)] verdienstliche (A_2). 262, 15 v. u. der (A_1)] die (A_2). 262, 10 v. u. verstanden (A_1)] genommen (A_2). 262, 5 v. u. daß (A_1)] da (A_2). 262, 1 v. u. nur (A_1)] fehlt (A_2). 263, 8 letztere (A_1)] letzte (A_2). 263, 13 meines Nächsten (A_2)] meines Nächstens (A_1). 263, 14 abzuwürdigen (A_1)] herabzuwürdigen (A_2). 263, 15—16 (nicht — frönen) (A_1)] die Klammer fehlt (A_2). 263, 17 erstere (A_1)] erste (A_2). 263, 19 letzteren (A_1)] letzten (A_2). 264, 2 menschenscheu (A_2)] Menschenscheu (A_1). 264, 12 solipsismo (H)] solipsimo (A). 264, 11 v. u. nicht der Mensch (A_1)] fehlt (A_2). 264, 9 v. u. mit allen anderen (A_2)] alle andere (A_1) wie alle andere (Ak). 265, 1 v. u.—266, 1 des zum — Notwendigen (A_1)] fehlt (A_2). 266, 2 Neigungen (schwärmerisch) (A_2)] Klammer fehlt (A_1). 266, 6 noch (A_1)] auch noch (A_2). 266, 7 sei (A_1)] werde (A_2); d. i. das (A_1)] d. i. wie kann man das (A_2). 266, 5 v. u. die gemeinnützige (A_1)] ist die gemeinnützige Maxime (A_2). 266, 3 v. u. d. i. bedürftige (A_1)] d. i. als bedürftige (A_2). 267, 2 für den, der reich (A_1)] im Fall, daß jemand reich (A_2). 267, 4 Wohltäter (A_1)] Wohltäter selbst (A_2). 267, 5 seine (A_1)] eine (A_2). 267, 12 letzteren (A_1)] letzten (A_2). 267, 16 seinen Wohltätigkeitsakt (A_1)] seine Wohltätigkeit (A_2). 267, 1 v. u. Vorsorge (A_1)] Fürsorge (A_2); letzteren (A_1)] letzten (A_2). 268, 4 Gestörten (A_1)] Blödsinnigen und Verrückten (A_2). 268, 6 denke, indem (A_1)] denke; dem ich aber wirklich keine Wohltat erweise, indem (A_2). 268, 1 v. u. Verletzung (A_1)] Verletzung (als skandalöses Beispiel) (A_2). 269, 1—2 (als skandalöses Beispiel) (A_1)] fehlt (A_2). 269, 11—12 schon — Dankbarkeit (A_1)] gegen den Wohltäter schon eine Art von Dankbarkeit. (A_2). 269, 12 v. u. Grad (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] Grund (A_1 im Text). 269, 8 v. u. der (A_1)] deren (A_2). 269, 1 v. u. mit der Menschen-

liebe] der Menschenliebe (A_1)] fehlt (A_2). 270, 3 ist, zu verbinden (A_1)] verbindet, auszuüben (A_2). 270, 15 v. u. erstere (A_1)] erste (A_2). 270, 14 v. u. liberalis (A_1)] libera (A_2). 270, 12 v. u. illiberalis, servilis (A_1)] necessaria (A_2). 270, 9 v. u. ersteren (A_1)] ersten (A_2). 271, 7 dieses (A_1)] fehlt (A_2). 271, 7—8 sein würde, indem es (A_1)] Barmherzigkeit genannt, die (A_2). 271, 9 und unter (Ak nach Vorländer)] unter (A). 271, 11 respektiv (A_2)] und respektiv (A_1). Natorp bemerkt dazu, daß dieses „und" wahrscheinlich an die falsche Stelle gerückt sei und eigentlich zu Z. 9 gehöre. 271, 14 es (A_1)] fehlt (A_2). 271, 15 Schicksale (A_1)] Schicksale Pflicht (A_2). 271, 15—16 indirekte Pflicht (A_1)] fehlt (A_2). 271, 18 benutzen (A_1)] benutzen, wenigstens indirekte Pflicht (A_2). 271, 20 umzugehen (A_1)] zu umgehen (A_2). 271, 21 nicht (A_2)] fehlt (A_1). 272, 5 allgemeinen (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] fehlt (A_2 im Text). 272, 8 das (A_1)] also (A_2). 272, 8—9 sein, nämlich der Stolz, (A_1)] der Stolz sein, (A_2). 272, 9 über sich zu sehen; (A_1)] nicht über sich sehen zu wollen; (A_2). 272, 11 v. u. eigen (A_1)] eignes (A_2). 273, 7 desselben wegen (A_1)] dessentwegen (A_2). 273, 9 erzeigte (A_2)] erzeugte (A_1). 273, 20 v. u. Eltern (A_1)] Aeltern (A_2). 273, 6 v. u. Böses (A_1)] Böse (A_2). 274, 5 Eräugnisse (A_1)] Ereignisse (A_2). 274, 12—13 Teilnehmung (des — Terenz) (A_1)] Teilnehmung, der Maxime des — Terenz (A_2). 274, 2 v. u. sanfte (A_1)] schlaffe (A_2). 274, 1 v. u. mitis (A_1)] ignave (A_2). 275, 1 Entsagung (A_1)] Verzichtleistung (A_2). 275, 2 das (A_1)] diese (A_2). 275, 7 v. u. erstere (A_1)] erste (A_2). 276, 8 (Unbescheidenheit) (A_1)] oder die Unbescheidenheit (A_2). 276, 8 Würdigkeit (A_1)] Foderung (A_2). 276, 9 werden, die (A)] werden, ist die (H). 276, 10 der Forderung aber (A_1)] aber in der Forderung (A_2). 276, 1 v. u. ihm (A_2)] ihn (A_1). 277, 17 v. u. Ehrliebenden (A_1)] Bestraften (A_2). 277, 16 v. u. auf (A_1)] noch auf (A_2). 277, 15 v. u. schmerzhafter (A_1)] durch diese Entehrung schmerzhafter (A_2). 277, 10 v. u. derselben (A)] Görland schlägt „desselben" vor. „derselben" ist richtig, weil es sich auf „Menschen" als Phänomen bezieht, während das vorausgehende „dem Menschen" im noumenalen Sinne aufgefaßt wird. 278, 4 und — Werts (A_1)] fehlt (A_2). 278, 5 ausschlagen (A_1)] ausschlagen, nie ihm allen moralischen Wert absprechen (A_2). 278, 13 als (A_1)] als einen (A_2). 278, 13 höchstschätzenden (A_1)] hochschätzenden (A_2). 278, 16 v. u. zwar (A_1)] fehlt (A_2). 278, 15—14 v. u. aber — Guten (A_1)] hingegen an dem was bloß als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend (paradoxon), sonst aber an sich gut ist, solches (A_2). 278, 14 v. u. nehmen (A_2)] nehmen (A_1); siehe: geben Z. 16. 278, 14 v. u. ein (A_1)] und ein (A_2). 279, 1 erstere (A_1)] erste (A_2). 279, 2 Widerspiels (A_1)] Gegenteils (A_2). 280, 10 v. u. ungläubisch (A_1)] ungläubig (A_2). 280, 9—8 v. u. desjenigen die — Schmälernden,

was (A_1)] desjenigen, was die — schmälert, wenn es (A_2). 280, 7 v. u. es mag — sein (A_1)] gesetzt, daß es — wäre (A_2). 281, 6 uns andere (A_1)] wir andern (A_2). 281, 17 v. u. sie (A_1)] gewisse Sonderbarkeiten (A_2). 281, 10 v. u. causticus (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] casticus (A_1 im Text). 282, 15 v. u. dieses (A_1)] dieses, auch in Beziehung auf andere Menschen zu befolgen (A_2). 282, 2 v. u. reine (A_1)] reinen (A_2). 283, 5 Diese (Tugendpflichten) (A_1)] Diese Tugendpflichten (A_2). 283, 15 v. u. Zustande; was den (A_1)] Zustande zu beobachten sei; welches Verhalten dem (A_2). 283, 14 v. u. und jenen (A_1)] gezieme und welches den (A_2). 283, 13 v. u. ihrer (A_1)] seiner (A_2). 283, 13 v. u. ihrem (A_1)] seinem (A_2). 283, 12 v. u. pragmatischen (A_1)] der pragmatischen (A_2). 283, 11 v. u. ausgehenden; (A_1)] ausgehenden Gelehrten charakterisiere; (A_2). 283, 9 v. u. zukomme: (A_1)] zu beobachten sei; (A_2). 284, 2 innigsten (A)] inniglichen (A_1 in der Tafel der Einteilung 309, 8 v. u.), ebenso (A_2 im Inhaltsverzeichnis). 284, 12 Menschen (A_1)] Menschen zu suchen (A_2). 284, 13 Daß aber Freundschaft (A_1)] Daß aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine vollkommene Freundschaft (A_2). 284, 13—14 (aber doch praktisch-notwendige) (A_1)] die Klammer fehlt (A_2). 284, 14 in der Ausübung zwar (A_1)] in jeder Ausübung (A_2). 284, 14—17 aber — Pflicht (A_1)] fehlt (A_2). 284, 14 unerreichbar (A_1)] unerreichbar sei (A_2). 284, 7 v. u. noch mehr aber (A_1)] oder, was noch mehr ist zu erforschen (A_2). 284, 3 v. u. einbüße, so daß beiderseitig (A_1)] einbüße? Wie läßt sich also erwarten, daß von beiden Seiten (A_2). 284, 2 v. u. schwerlich (A_1)] fehlt (A_2). 284, 1 v. u. wird; (A_1)] solle; (A_2). 285, 2 so daß (A_2)] und wenn (A_1) (ohne Nachsatz); die Lesart von A_1 ließe sich halten, wenn „und" gestrichen würde. 285, 4—5 welche — durch (A_1)] eine — welche, durch (A_2). 285, 14 Freundschaft in (A_1)] Freundschaft also in (A_2). 285, 16 Pirithous (A_2)] Pyrithous (A_1). 285, 18 Folgende Anmerkungen können (A_1)] Auch können noch folgende Anmerkungen (A_2). 285, 24 und zwar daß er (A_1)] und glaubt (A_2); gefallen sei, oder (A_1)] gesunken zu sein, oder fürchtet wenigstens (A_2). 285, 25 ingeheim (A_1)] insgeheim (A_2). 285, 26—27 beständig — fallen (A_1)] immer die Gefahr seine Achtung zu verlieren (A_2). 285, 29—31 (wohl — ist) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 286, 9 können. — (A_2)] können, — (A_1). 286, 13 Gefühle (A_1)] Gefühlen (A_2). 286, 14 oder das (A_1)] oder feste, das (A_2). 286, 20 aber sich (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] aber (A_1 im Text). 286, 5 v. u. (selbst — beabsichtigen) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 286, 4 v. u. aber (A_1)] aber wird er (A_2). 286, 2 v. u. sieht er sich (A_1)] und sieht er sich daher (A_2). 286, 1 v. u. (vornehmlich — Menschen) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 287, 4

teils weil der andere, der sein — zurückhält (A_1)] weil andere, indem sie ihr — zurückhalten (A_2). 287, 5—6 machen — betrifft (A_1)] machen könnten. Er möchte auch wohl andern seine Mängel oder Fehler eröffnen; aber er muß fürchten, daß (A_2). 287, 7 würde (A_1)] möchte (A_2). 287, 9—13 einen — an sich hat (A_1)] einen Menschen, der gute Gesinnung und Verstand hat, so daß er ihm, ohne jene Gefahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurteilen, mit ihm übereinstimmt (A_2). 287, 14 allein (A_1)] allein (A_2). 287, 20—19 v. u. oder — welche (A_1)] oder nicht; oder der Indiskretion. Nun ist es aber äußerst selten jene (A_2). 287, 18 v. u. selten ist (A_1)] fehlt (A_2); nigroque (A_2)] et nigro (A_1). 287, 16—15 v. u. zugleich — anvertraute (A_1)] sich verbunden achte, ein ihm anvertrautes (A_2). 287, 14 v. u, ersteren (A_1)] ersteren, der es ihm anvertraute (A_2). 287, 12 v. u. Diese — ist (A_1)] Indeß ist doch die bloß moralische Freundschaft (A_2). 287, 11 v. u. (der schwarze Schwan) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 287, 9 v. u. (pragmatische) A_1)] (pragmatische) Freundschaft (A_2). 287, 4 v. u. (d. i. der (A_1)] (d. i. ein Freund der (A_2). 288, 1—2 des bloß Menschenliebenden (Philanthrop) (A_1)] des Philanthropen, die Menschen bloß liebenden Menschen. (A_2). 288, 5 gleichsam (A_1)] wobei man alle Menschen (A_2). 288, 6 will. (A_1)] will, sich vorstellt. (A_2). 288, 12—11 v. u. einen, der — anzusehen; (A_1)] einen Teil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen; (A_2). 288, 10—9 v. u. die Mittel (A_2)] die wechselseitige (A_1), das Beziehungswort fehlt. 288, 9 v. u. führen (A_2)] führt (A_1); derselben (A_1)] Gesellschaft (A_2), die Korrektur ist unnötig, da sich „derselben", wie Natorp vermutet, auf „Welt" beziehen kann. 288, 1 v. u. Es ist zwar nur (A_1)] Sie gelten nur als (A_2); befördert (A_1)] befördern (A_2). 289, 3 Gastfreiheit, Gelindigkeit (A_1)] der Gastfreiheit, der Gelindigkeit (A_2). 289, 4 insgesamt (A_1)] welche insgesamt (A_2). 289, 4 bloßen (A_1)] bloße (A_2). 289, 5 mit geäußerten (A_1)] durch geäußerte (A_2). 289, 5—6 dadurch man (A_1)] fehlt (A_2). 289, 6 verbindet (A_1)] verbinden (A_2). 289, 6 also (A)] die also (Ak). 291, 1 II (A_1)] Zweiter Teil (A_2). 293, 12 (aus Freiheit) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 293, 13 die Obermacht (A_1)] Obermacht (A_2). 293, 9 v. u. hiemit (A_1)] fehlt (A_2). 294, 1 sein (A_1)] sein würde (A_2). 294, 9 welchen er geschieht (A_1)] an welche er gerichtet wird (A_2). 295, 4 Ganze (A_1)] Ganzes (A_2). 295, 9 (und — verbürgen) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 295, 14 v. u. dogmatischen (A_1)] akroamatischen (A_2). 295, 9 v. u. Beispiel (A_1)]Exempel* (A_2). 295, 5 v. u. oder Abgewöhnung (A_1)] fehlt (A_2). 296, 2 darbietet*) (A_1)] darbietet (A_2). 296, 19 v. u. = L (A_1)] fehlt (A_2); = S (A_1)] fehlt (A_2). 296, 17 v. u. = 0 (Druckfehlerverz. A_1)] = O (A_1 im Text); fehlt (A_2). 296, 15 v. u. 1. L. (A_1)] Der

Lehrer (A_2). Die Numerierung fehlt in (A_2) durchweg. 296, 14—13 v. u. S. O (Ak)] S = O. — = O (A_1)] Der Schüler (schweigt). (A_2). A_2 hat auch im folgenden stets statt S. Der Schüler und statt O (schweigt). 296, 14 v. u. alles (A_1)] in allem (A_2). 296, 12 v. u. 2. L. (A_1)] fehlt (A_2). 297, 1 3. L. (A_1)] fehlt (A_2). 297, 17 v. u. 4. L. (Ak)] fehlt (A_1) der Lehrer (A_2). 297, 20 v. u. 5. L. (A_1)] fehlt (A_2). 297, 15 v. u. mögest? (A_2)] mögest. (A_1). 297, 8 v. u. 6. L. (A_1)] fehlt (A_2). 297, 1 v. u. vorkömmt (A_1)] vorkommt (A_2). 298, 3 schadest (A_1)] schadetest (A_2). 298, 16 7. L. (A_1)] fehlt (A_2). 299, 11—10 v. u. Wenn ihm nämlich (Druckfehlerverz. A_1; A_2)] Wenn ihm nun nämlich (A_1 im Text). 301, 9 zu opfern (A_1)] aufzuopfern (A_2). 301, 17—16 v. u. (assuesce — vitae) (A_1)] (sustine et abstine) (A_2). 302, 7 das Maß erreicht (A_1)] es dahin bringt (A_2). 303, 6 ganz außerhalb den (A_1)] als ganz außerhalb der (A_2). 304, 1 objektive die (A)] objektive, die (Ak). 304, 14 darlegen müßte (A_2)] dargelegt werden könnte (A_1). 304, 21 v. u. des Gegenwärtigen (A_1)] der gegenwärtigen (A_2). 304, 3 v. u. der Bestimmungsgrund (A_1)] geht der Bestimmungsgrund (A_2). 305, 4—7 (dagegen — hat) (A_1)] Klammer fehlt (A_2). 305, 10 aus (A_1)] als Zweck der (A_2). 305, 19 Aber (A_1) in einem neuen Absatz] in A_2 an das Vorhergehende anschließend. 305, 18 v. u. bezieht sich (A_1)] läßt sich von seiten des höchsten Wesens (A_2). 305, 17 v. u. auf (A_1)] aus (A_2). 305, 16 v. u. das andere (A_1)] jenes (A_2). 305, 15 v. u. auf (A_1)] aus (A_2); (benignitas); — (A_1)] (benignitas) ableiten; — (A_2). 306, 3 (d. i. der unter Menschen,) (A_1)] (d. i. wie sie unter Menschen vorkömmt) (A_2). 307, 6 welchen allen (A_1)] welchem allen (A_2); welchem allem (Ak). Natorps Korrektur erübrigt sich. 307, 2—1 v. u. wechselseitigen Menschenpflichten (A_1)] Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen (A_2). 308—309 Natorp bemerkt: „Diese Tafel fehlt A_2, wo sich dafür nach der Vorrede ein Inhaltsverzeichnis unter dem Titel Inhalt der Tugendlehre findet. Dieses gibt die Überschriften durchweg nach den Änderungen der zweiten Auflage, nur teilweise gekürzt. Im Abdruck der Tafel aus (A_1) ist die dort wenig konsequente Sperrung nach Möglichkeit verbessert. (A_1 hat nicht gesperrt: 308, 5 gegen sich selbst; — Z. 20 Reflexionsbegriffe; — Z. 8 v. u. unvollkommenen Pflichten; — 309, 3 Pflichten gegen andere.)“ Wir schlossen uns Ak an; dagegen lesen wir 308, 9 animalischen (A_1)] animalisches (Ak); 308, 13 moralischen (A_1)] moralisches (Ak).

1798.

II. Der Streit der Fakultäten.

a) Handschriften.

Handschriftliches Fragment eines Abschreibers (Hs) (vgl. Kehrbach und Vorländer in der Akademie-Ausgabe). Zur kritischen Würdigung dieser Handschrift vgl. unsere Ausführungen in den Lesarten; doch kann schon jetzt bemerkt werden, daß wir der Hdschr. geringe Bedeutung beimessen.

b) Drucke:

1. Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten von Immanuel Kant. Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1798. (A)

2. Dasselbe. In I. Kants vermischten Schriften. Band III. Achte und vollständige Ausgabe (ed. I. H. Tieftrunk). Halle, in der Rengerschen Buchhandlung, 1799, S. 389—456 und S. 506—574, in vom Original abweichender Reihenfolge. (T)

3. Dasselbe. In der Gesamtausgabe von Hartenstein. Bd. I, Nr. X. Leipzig 1838. S. 199—319. (H_1)

4. Dasselbe. In der Gesamtausgabe von Hartenstein.Bd. VII, Nr. V. Leipzig 1868. S. 321—428. (H_2)

5. Dasselbe. In „Immanuel Kants sämmtliche Werke". Teil X, Nr. 2. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. Leipzig 1838. S. 249—387. (R)

6. Dasselbe. Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie von J. H. von Kirchmann. Bd. XXXIII, Abt. II. (Ki)

7. Dasselbe. In Reclams Universal-Bibliothek. Herausgegeben von Karl Kehrbach. (Kb)

8. Dasselbe. Bd. VII der Akademie-Ausgabe. Herausgeber: Karl Vorländer. S. 1—116. (Ak)

9) Journal der praktischen Arzneykunde und Wundarzneykunst, herausgegeben von C. W. Hufeland. V. Band. 4. Stück. Jena 1797. Neue unveränderte Auflage von 1805, Berlin. In Comm. bei Wittich. (S. 3—45).

10) Von der Macht des Gemüts . . . Jena, in der academischen Buchhandlung 1798. (I)

11) I. Kant, Von der Macht des Gemüts . . . herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von C. W. Hufeland. 2. verb. und vermehrte Auflage. Leipzig 1824 bei Wilhelm Lauffer.

12) Immanuel Kant, Von der Macht des Gemüts . . . herausgeg. u. mit Anm. vers. von C. W. Hufeland. Leipzig. Reklam.

316, 6 es auch (A)] auch (Ak). Vgl. auch die dreimalige Setzung des „ich" 319, 5 v. u. 316, 14 der Grenzen (A, Kb, Ak)] den Grenzen ($H_{1,2}$, Ki, T). 317, 5 12ten (A)] 22ten (T), mit Rücksicht auf 316, 2 v. u. bei (T) offenbar ein Druckfehler. 317, 11 v. u. vorhabenden (A)] vorhandenen (Kb), nicht bei Hartenstein, wie (Ak) irrtümlich vermerkt. 319, 13 v. u. Achtungsbezeigung (A)] Achtungsbezeugung (T). 319, 5 v. u. ich (A)] fehlt (T). 320, 1 v. u. Sr (A)] Se. ($H_{1,2}$). Vgl. hierzu Anm. † bei ($H_{1,2}$; Ki; Kb). 328, 15 sie (T)] ihnen (A). 329, 1 v. u. müsse (A)] muß (Ak). Die Korrektur ist ansprechend. 330, 9 v. u. die beste (A)] den besten ($H_{1,2}$; T). 330, 4 v. u. zu geben hätte (Zusatz Rosenkranz)]. 332, 5 es sich richten könnte (A)] Der von Vorländer erwähnte Vorschlag Menzers: „er" — bezieht „es" jedenfalls auf „jedermann", während es sich auf „Volk" bezieht. 336, 19 v. u. erstlich (A_1)] erstens (Kb). 337, 14 sich (A)] fehlt (T). 337, 2 v. u. der der (A)] der (T). 338, 4—5 (der wesentlichen und ersten Bedingung) (A)] (die wesentliche und erste Bedingung) (Ak). 338, 1 v. u. jener oberen Fakultäten (T)] jener oberen Fakultät (A); jeder oberen Fakultät (Kb). 341, 16 sie (A)] es (Ak) mit Rücksicht auf „Publikum", doch kommt eine derartige Konstruktion bei Kant häufig vor; damit hängt auch bei (Ak) die Weglassung des „sich" Z. 17 zusammen. 341, 17 sich alles (A)] alles (Ak). 342, 13 sein würde (A)] würde (T). 343, 10 noch so sehr (T)] noch sehr (A). 343, 13 v. u. Begriff (A)] Begriffe (Ak). 344, 1 öffentlich (H)] öffentlichen (A); vgl. auch Z. 21. 344, 5 der Regierung (A)] fehlt (T). 344, 8 Sanktionen (A)] Sanktion (Ak). 344, 21 dieser ihrer (A)] dieser ihr (Kb). 344, 6 v. u. gelehrten (A)] gelehrten (Ak). 345, 19 v. u. für den Richterstuhl (A)] vor den Richterstuhl (Kb). 347, 1 d. i. (A)] fehlt (Kb); daß Religion (A)] daß die Religion (Kb). 347, 11 erzeugte (H)] erzeugten (A, T). 349, 5—7 weil alle Grundsätze (A)] Die Konstruktion ist unverständlich; wahrscheinlich wollte Kant sagen: „weil alle Grundsätze jederzeit auch von der Vernunft diktiert werden müssen . . . was aus Schriftstellen für die Religion . . . . . auch von der Vernunft diktiert werden müsse. Statt dieser beiden Sätze hat Kant nur einen einzigen Satz gebildet. Vgl. auch Vorl. zur Stelle. 349, 17 v. u. den (A)] dem (Ak). 350, 1 (ebendaselbst S. 73 f.) (Kb., Ak)] (Ebendasselbe S.) (A). 351, 5 (wie allen Menschen) (A)] Schlußklammer fehlt (T). 351, 14 entgegen (T)] fehlt (A). 351, 19 v. u. auf (R)] an (A, T). 353, 16—15 v. u. Gewahrsame (A)] Gewahrsam (T). 355, 17 sich (A)] sie (T). 355, 8 v. u. inniglicher (A)] inniger (T). 356, 14—15 (dergleichen ....) (A)] Klammer fehlt (T). 356, 17 Vernunft? (T)] Vernunft (A). 356, 2—1 v. u. wodurch dann das neue (die doch nicht noch wahrer als wahr sein kann) (A)] H. liest: das doch nicht wahrer als wahr sein kann. Ak setzt „wodurch dann das neue" hinter das in Klammer Stehende.

357,3 aufgespähet (A)] aufspähet (T). 357, 5 v. u. bekennen (H)] zu bekennen (A). 358, 21 uns (A)] von uns (Ak). 358, 5 v. u. gebrechlicher (A)] gebräuchlicher (Hs). 359, 12—13 soferne (A)] sofern (Hs). 359, 2 Gnadenbezeigung (A)] Gnadenbezeichnung (Hs). 359, 15 Allgemeine (A)] fehlt (Hs). 359, 16—15 v. u. eigentlich Religion — Sektenverschiedenheit (A)] in Hs gesperrt. 359, 4 v. u. Christen nennen (Ak)] vgl. 359, 2 v. u.; Christen nennen (A, Hs). 360, 18 der Einteilung nach (A)] fehlt (H). 360, 19—20 Religion oder Superstition oder Heidentum — entgegen sind. (A)] Religion oder Heidentum (Hs). Bei Ak im Anschluß an Hs „Superstition" gestrichen, offenbar mit Rücksicht auf das in Klammern Stehende: (die einander wie A und non A widersprechen). Zunächst scheint es formal bedenklich, die Handschrift so zu benutzen, daß man einen Teil herausgreift und den anderen stehen läßt, und ferner bilden Superstition und Heidentum einen Begriff, wodurch der Gegensatz „von A und non A" gerechtfertigt ist. 360, 9 v. u. nun (A)] fehlt (Hs). 360, 8 v. u. zufällig (A)] in Hs gesperrt. 360, 7 v. u. Notwendigkeit (A)] in (Hs) gesperrt; a priori (A)] in (Hs) gesperrt. 361, 1 erkennbar (A)] erdenkbar (Hs). 361, 1 Vernunftlehren (A)] in (Hs) nicht gesperrt. 361, 16 v. u. für (A)] als (Hs). 361, 14 v. u. Äußerliche (Außerwesentliche) (A)] Außerwesentliche (Hs). 361, 11 v. u. Gebräuche für Gesetze auszugeben (A)] fehlt (Hs). 361, 10 v. u. nichts (A)] nicht (Hs). 361, 9—8 v. u. Die Anmerkung fehlt in (Hs). 361, 7—1 v. u. Die Anmerkung [2] fehlt in (Hs). 362, 2 nicht (A)] fehlt (Hs). 362, 3—7 (nicht — Gesinnung) (A)] Klammer fehlt in (Hs). 362, 10 werden (A)] fehlt in (Hs). 362, 11—12 auszuschließen (A)] ausgeschlossen (Hs). 362, 12 in (A)] im (Hs); in den (Kb). 362, 17 einen (A)] wenn (Hs). 362, 18 entsprängen (A)] entspringen (Hs). 362, 18 v. u. als praktischer Vernunftglaube (A)] praktischer (als Vernunftglaube) (Hs). 362, 11 v. u. (Separatism) (A)] Separatisten (Hs). 363, 3 einmal doch (A)] doch einmal (T). 363, 9 Religion (A)] Religion selbst (Hs). 363, 16—17 (eigentlich kirchliche Glaubensarten) in einem Staate (T)] in (A) ist die Klammer nach Staate geschlossen. 364, 15 Glaubenssachen (A)] Glauben (Hs). 364, 18—19 bemerklich machen würde (Hs) bemerklich machen (A). 364, 12 v. u. Moses Mendelssohn (A)] Moses Mendels Sohn (Hs). 365, 10 v. u. diese (A)] die (Hs). 365, 8 v. u. vorher sagen kann (T)] vorher zu sagen (A). 366, 3 so schon (A)] schon so (Hs). 366, 3 aber (A)] fehlt (Hs). 366, 4 ward (A)] wird (Hs). 366, 7 den (H, Ak)] der (A); fehlt (Hs). 366, 10 wieder (A)] fehlt (Hs). 366, 11 v. u. nur (A)] fehlt (Hs); von (Ak)] um von (A). 366, 10 v. u. gute Prinzip (A)] Gute (Hs). 366, 10 v. u. einfinden (A)] finden (Hs). 366, 7 v. u. finde (A)] finden (Ak). 367, 9 maeror animi (Ak)] moeror animi (A). 367, 10—12 gräme, mithin — kann.] grämen, mithin — kann. (A); gräme

(mithin – kann. (Hs); grämen (mithin — gehen) kann (T); gräme (mithin — kann) (Ak). 367, 12 Höllenfahrt (A)] (Höllenfurcht (Hs). 367, 18 radikale (A)] die Handschrift unleserlich. 368, 3 nun (A)] Hs möglicherweise „um". 368, 19 überein) (A)] in (Hs) Klammer nach „Lebenswandel" Z. 18. 368, 18 v. u. sei (A)] ist (Hs). 368, 7 v. u. abstechenden (A)] abstehenden (Hs). 368, 4 v. u. einer (T)] einem (A). 369, 14 von denen — man aus ihnen machen (A)] aus denen — man machen (Hs). 369, 16 haben (A)] habe (Hs). 369, 19 v. u. Bibel (A)] (Hs) hat sinnlos „Biber"; schon daraus läßt sich ein Schluß auf die geistige Verfassung des Abschreibers ziehen. 369, 18 v. u. Spenerischen (A)] Spenerschen (Hs). 369, 12 v. u. enthaltene (T, Ak)] enthaltende (A). 369, 9 v. u. ihrem (A)] seinem (Ak); „seinem" dem Sinne nach richtig. 369, 5 v. u. gewisse (A)] fehlt (Hs). 370, 2 Offenbarungslehre (Hs)] Offenbarungslehren (A). 370, 6 hätte (A)] fehlt (Hs). 370, 16 Objekte (Hs)] Objekt (A). 370, 20–21 oder — bezweifeln. — (A)] fehlt (Hs). 370, 21 ihre (Ak)] seine (A). 370, 16 v. u. des übersinnlichen (A)] der übersinnlichen (Hs). 371, 10 v. u. Lehrern (A)] Lehren (T). 371, 3 v. u. Volkslehrer (A)] Volkslehre (Hs). 372, 4 Hinlänglichkeit (A)] Hinlencklichkeit (Hs); s. Z. 3 v. u. Hs: herausgedrenckter. 372, 5 nicht (A)] fehlt (Hs). 372, 21 v. u. er (A)] der (Hs). 372, 11 v. u. bei der Hand (A)] bei Hand (Hs). 372, 9 v. u. inständige (von „durch" abhängig) (Ak)] inständiger (A). 374, 18 P. Petau's Rechnung (Ak)] P. Petau Rechnung (A). 376, 7 eine Form als einer Regierung (A)] eine Form der Regierung (T). 377, 7 muß (Ak)] müssen (A). 378, 5 v. u. biblische Geschichte (A)] Zusatz (Ak): die 383, 1 diese Erdenwelt (A)] die Erdenwelt (Kb). 383, 7 v. u. unser Verstand (H)] unsern Verstand (A) 385, 19 selbständiges (A)] ein selbständig (T). 389 Bei (T) folgt hier die Inhaltsangabe, die in (A) vor dem 1. Abschnitt steht. 392, 2 kann (Ak)] kann (A); bei (Ak) gesperrt mit Rücksicht auf „will" 391, 5. 393, 3–2 v. u. auftürmenden — angemessenen (A)] auftürmender — angemessener (T). 395, 5 zu Folge (A)] zur Folge (T). 395, 16 v. u. beschleunigten (A)] beschleunigtem (T, Ak). 396, 4 beständig (A)] fehlt (T). 396, 17 v. u. dem (T)] den (A, Ak). 396, 4 v. u. Besseren (T)] Bessern (A); vgl. 398, 1. 398, 2 solches (H)] solcher (A). 400, 3–8 Der Satz ist unverständlich; das kommt daher, weil Kant zweifellos das Prädikat „vor Augen stellt" Z. 6 auch als Prädikat für den übergeordneten Hauptsatz verwendet; es müßte „vor Augen stellt" nach „rein" Z. 4 stehen; eine ähnliche Konstruktion ist uns schon begegnet, vgl. 349, 7–9; vgl. auch Vorl. z. St. 402, 8 sie (A)] Es ist nicht nötig, „ihn" zu setzen, wie Vorl. vorschlägt, da sehr häufig ein Kollektivbegriff von Kant pluralisch behandelt wird. 403, 16 eingeschränkten (A)] eingeschränkte (T). 403, 13 v. u. eingeschränkter (H, Ak)] eingeschränkter (A)

405, 5 wohlverstandenem (T)] wohlverstandenen (A). 405, 4 v. u. als vollendet (A)] vollendet (Ak). Die Wiederholung derartiger Beziehungswörter ist bei Kant häufig. 406, 4 v. u. seinen (A)] seine (Ak). 407, 2 für (A)] vor (T). 411, 4—5 (T) und (I) haben hier eine Anmerkung Hufelands, die bei (T) mit H . . ., bei (I) mit d. H. unterzeichnet ist; vgl. auch die 5 folgenden Anmerkungen. 412, 1 (technisch) (A)] Klammer fehlt (T). 412, 17 v. u. laut (A)] laut (T). 412, 7 v. u. enthielten (A)] enthielte (Kb). 412, 4 v. u. Wir (T)] Wir (A). 414, 12—11 v. u. indessen — führt (A)] Die Konstruktion ist unklar; sie wird verständlich, wenn man vor „doch" „sie" setzt, sc. Kausalität. 416, 11 schlimmen (A)] schlimmem (H). 416, 16 verehelichte (A)] bei (T) und (I) eine Anmerkung. 416, 17 sein. — (A) bei (T) und (I) eine Anmerkung. 416, 9 v. u. inniglich (A)] innig (T). 416, 3 v. u. zu (A)] in (T). 417, 7 bei (A)] den (T). 417, 16 v. u. für (A)] vor (T); vgl. 407, 2. 419, 1 was (A)] fehlt (T). 419, 15 seinen beschiedenen (A)] sein beschieden (T; I). 420, 11 Gedanken (A)] Gedankens (T). 421, 7 v. u. will (A)] will (T, I, Ak). 421, 12 wurde (A)] wurden (T; I). 421, 20 v. u. (nur nicht . . . .) (A)] (nicht nur . . . .) (T). 422, 20—23 sowohl . . . (A)] für das Wort „sowohl" fehlt das entsprechende „als auch", wenn man nicht mit Vorl. das „und" Z. 13 v. u. als das entsprechende „als auch" betrachten will. 423, 11—12 Zeitkürzender ist freilich das letztere (A)] fehlt (T). 423, 12—14 Das letztere — das erstere (Ak nach Menzer)], offenbar mit Rücksicht auf 423, 16—17; Das erstere — das letztere (A). 425, 7 vorfallenden (A)] vorfallendem (H, Kb; Ak). 425, 7—8 vorfallenden — erschallendes (A)] Ak setzt nach Frey die Klammer vor „stoßweise"; nach unserem Sprachgebrauch erforderlich, ob auch nach Kantischem, scheint zweifelhaft. 425, 13 offenen (A)] offenem (T, Ak). 425, 17 v. u. gewährt (Kb)] bewährt (A; T). 426, 8 flüssige (A)] fehlt (T). 428, 18—17 v. u. in der Aussicht — zurückgewiesen haben (A)] Sinn und Konstruktion nicht ganz klar; auch durch die von Vorl. vorgeschlagene Änderung wird der Sinn nicht völlig klar. 428, 12 v. u. auch nicht (T)] noch nicht (A); besser wäre „noch des Gedächtnisses allein"; „nicht" ist offenbar nur auf einen Setzerfehler zurückzuführen. 429, 19 v. u. verpflichtete (A; Kb)] verpflichteten (H. T. I.). 429, 14 v. u. (T; I) haben hier eine besondere Anmerkung. 430, 18 ihrem (T, I)] ihren (A). 430, 21 sagt (T)] sagte (A). 430, 13 v. u. bei (T; I.) eine Anmerkung. 430, 3 v. u. gemacht (A)] fehlt (T). 431, 4 v. u. bei (T; I) eine Anmerkung.

Inhaltsübersicht des siebenten Bandes.

Seite

Die Metaphysik der Sitten in zwei Teilen. (1797) . 1
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre 3
Vorrede 5
Tafel der Einteilung der Rechtslehre 10
Einleitung in die Metaphysik der Sitten.
I. Von dem Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen 11
II. Von der Idee und der Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten 15
III. Von der Einteilung einer Metaphysik der Sitten 18
IV. Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten (*Philosophia practica universalis*) 21
Einleitung in die Rechtslehre.
§ A. Was die Rechtslehre sei 30
§ B. Was ist Recht? 30
§ C. Allgemeines Prinzip des Rechts 31
§ D. Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden 32
§ E. Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden 33
Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre.
Vom zweideutigen Recht (*Ius aequivocum*) 35
I. Die Billigkeit (*Aequitas*) 35
II. Das Notrecht (*Ius necessitatis*) 36
Einteilung der Rechtslehre.
A. Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten 38
B. Allgemeine Einteilung der Rechte 39
Das angeborne Recht ist nur ein einziges 39

Seite

Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt I. 41
II. Einteilung nach dem objektiven Verhältnis des Gesetzes zur Pflicht 42
III. Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten 43
Von der Einteilung der Moral, als eines Systems der Pflichten überhaupt 44
Der allgemeinen Rechtslehre Erster Teil. Das Privatrecht vom äußeren Mein und Dein überhaupt 47
Erstes Hauptstück. Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben 47
Zweites Hauptstück. Von der Art etwas Äußeres zu erwerben 61
Einteilung der Erwerbung des äußeren Mein und Dein . 63
Erster Abschnitt. Vom Sachenrecht 63
Zweiter Abschnitt. Vom persönlichen Recht 74
Dritter Abschnitt. Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht 80
Episodischer Abschnitt. Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür 96
Drittes Hauptstück. Von der subjektiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit 102
Der allgemeinen Rechtslehre Zweiter Teil. Das öffentliche Recht 115
Erster Abschnitt. Das Staatsrecht 117
Zweiter „ Das Völkerrecht 150
Dritter „ Das Weltbürgerrecht 159
Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre 163
Die Metaphysik der Sitten.
Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre 181
Vorrede 183
Einleitung zur Tugendlehre 188
I. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre 188
II. Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist 191
III. Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken 194
IV. Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind? . 195
V. Erläuterung dieser zwei Begriffe.
A. Eigene Vollkommenheit 196
B. Fremde Glückseligkeit 197

Seite

VI. Die Ethik gibt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das tut das Ius), sondern nur für die Maximen der Handlungen 198
VII. Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit 199
VIII. Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten . . 201
IX. Was ist Tugendpflicht? 204
X. Das oberste Prinzip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch 206
XI. Das Schema der Tugendpflichten 208
XII. Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt 209
XIII. Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre 213
XIV. Vom Prinzip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre 217
XV. Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst 218
XVI. Zur Tugend wird Apathie notwendig vorausgesetzt . 219
XVII. Vorbegriffe zur Einteilung der Tugendlehre 220
XVIII. Einteilung der Ethik 225

I. Ethische Elementarlehre 225
Erster Teil. Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt. Einleitung 227
Erstes Buch. Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.
Erstes Hauptstück. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als einem animalischen Wesen 232
Zweites Hauptstück. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als einem moralischen Wesen . . 240
Erster Abschnitt. Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als dem angebornen Richter über sich selbst 250
Zweiter Abschnitt. Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst 253
Episodischer Abschnitt. Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe 254
Zweites Buch. Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst 257

Seite

Erster Abschnitt. Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht 257
Zweiter Abschnitt. Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in bloß sittlicher Absicht 259
Zweiter Teil. Von den Tugendpflichten gegen andere.
Erstes Hauptstück. Von den Pflichten gegen andere bloß als Menschen.
Erster Abschnitt. Von der Liebespflicht gegen andere Menschen. Einteilung 261
Zweiter Abschnitt. Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung 276
Zweites Hauptstück. Von den ethischen Pflichten der Menschen gegeneinander in Ansehung ihres Zustandes . 283
Beschluß der Elementarlehre. Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft . . . 284
II. Ethische Methodenlehre 291
Erster Abschnitt. Die ethische Didaktik 293
Zweiter Abschnitt. Die ethische Asketik 301
Beschluß. Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie 302
Tafel der Einteilung der Ethik 308

Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten. (1798) 311
Vorrede 315
Inhalt 322
Erster Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen 325
Einleitung 327
Einteilung der Fakultäten überhaupt 328
I. Vom Verhältnisse der Fakultäten.
Erster Abschnitt. Begriff und Einteilung der oberen Fakultäten 330
A. Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät . . . 333
B. Eigentümlichkeit der Juristenfakultät 334
C. Eigentümlichkeit der medizinischen Fakultät . . . 336
Zweiter Abschnitt. Begriff und Einteilung der untern Fakultät 337

Seite

Dritter Abschnitt. Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit den unteren 339
Vierter Abschnitt. Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren 342
Resultat 346
Anhang einer Erläuterung des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.
I. Materie des Streits 346
II. Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streits 349
III. Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend. 356
Allgemeine Anmerkung. Von Religionssekten 359
Friedens-Abschluß und Beilegung des Streits der Fakultäten . 372
Anhang biblisch-historischer Fragen über die praktische Benutzung und mutmaßliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs 380
Anhang. Von einer reinen Mystik in der Religion . . . 381
Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen 389
Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?
1. Was will man hier wissen? 391
2. Wie kann man es wissen? 392
3. Einteilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will 393
4. Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht aufzulösen 395
5. An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden 396
6. Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechtes beweiset . . 397
7. Wahrsagende Geschichte der Menschheit 400
8. Von der Schwierigkeit der auf das Fortschreiten zum Weltbesten angelegten Maximen in Ansehung ihrer Publizität 402
9. Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlechte abwerfen? 404

Seite

10. In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden? 405
Beschluß 406
Dritter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen 409
Von der Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein 411
Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrat und Professor Hufeland 411
Grundsatz der Diätetik 415
1. Von der Hypochondrie 417
2. Vom Schlafe 419
3. Vom Essen und Trinken 422
4. Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken. 423
5. Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorsatz im Atemziehen 424
6. Von den Folgen dieser Angewohnheit des Atemziehens mit geschlossenen Lippen 426
Beschluß 427
Nachschrift 430

Lesarten 433

Faksimile der handschriftlichen Antwort Kants auf die Rezension in den Göttingischen Anzeigen.
Übertragung des Faksimile . . . . . I–XXIX

F. Ullmann G. m. b. H., Zwickau Sa.

VANDERBILT UNIVERSITY
3 0081 047 012 525